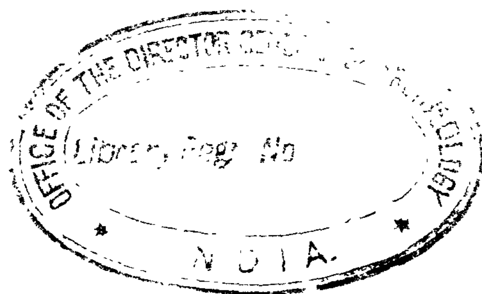

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF
Library Reg. No
INDIA.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-CINQUIÈME



ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

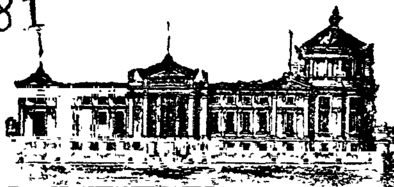
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, J. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE. C.-P. TIELE, etc.

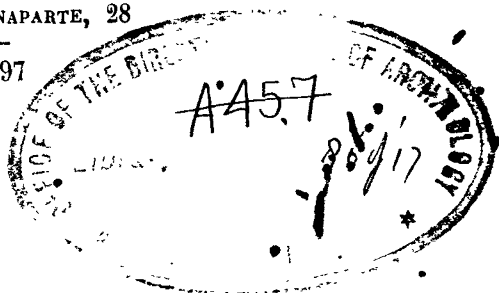
DIX-HUITIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-CINQUIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28
1897



L'ANTIQUITÉ DE L'AVESTA

Mémoire lu devant le *Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 26 juin 1896,

Par M. Jivanji Jamshedji Modi, B. A.

D'après l'opinion la plus généralement acceptée, on regarde l'ensemble des Livres de l'Avesta, tels que nous les possédons aujourd'hui, comme les débris authentiques du « Grand Avesta » de l'époque achéménide. Mais, ainsi que le professeur Max Müller le fait observer, feu le regretté professeur Darmesteter, dont la mort prématurée laisse un si grand vide parmi les savants qui s'occupent des études de l'Avesta, a jeté, par ce qu'il appelle la solution historique de la question, « une *bombe* dans le camp paisible des Orientalistes »[1]. Darmesteter prétend[2], en effet, que l'Avesta, tel qu'il nous est parvenu, n'est pas une reproduction fidèle du Grand Avesta des temps achéménides, mais qu'il a subi de nombreuses modifications en passant par les mains des différents rois de Perse qui en ont réuni les fragments.

Pour étayer sa théorie, Darmesteter produit ce qu'il appelle deux sortes de preuves : d'abord, une preuve historique tirée du récit du *Dinkard* et de la lettre de Tansar, le dastour d'Ardeshir Babegân (Artaxerxès Ier), au roi de Tabaristan ; puis une preuve intrinsèque tirée de l'étude de l'Avesta même.

Appuyé sur la force qu'il leur attribue, il ne craint pas d'avancer qu'une grande partie de l'Avesta a été rédigée à nouveau pendant la période de fermentation politique et religieuse qui a précédé l'avènement des Sassanides, et que la plus forte retouche, la plus importante et la plus complète, a

1) *The Contemporary Review*. Décembre 1893.
2) *Le Zend-Avesta*, III. — *The Vendidad*, 2e édition.

été faite sous le règne d'Ardeshir Babegân (211-241 ap. J.-C.); et que, même sous celui de Shapur I[er] (241-272 ap. J.-C.), on introduisit encore dans la nouvelle rédaction quelques additions finales. M. Darmesteter abaisse ainsi l'antiquité de l'Avesta jusqu'au III[e] siècle après J.-C., tandis que des savants, comme Haug et ceux de l'école védisante, lui avaient assigné une période reculée, antérieure même aux temps achéménides.

Le but de ce mémoire est d'étudier quelques-uns des arguments que Darmesteter a mis en avant pour soutenir sa théorie. L'auteur ne prétend pas reprendre en détail la grande question de l'antiquité de l'Avesta à tous les points de vue; il se propose seulement de l'examiner d'après certains arguments pris par Darmesteter *comme preuves historiques et intrinsèques.*

I

Nous allons d'abord résumer sommairement ce qui a trait à la preuve historique, quant à l'origine récente de l'Avesta.

L'histoire de la réunion des fragments de l'Avesta est ainsi donnée dans le *Dinkard*[1] : « Du temps des souverains achéménides, une copie du « Grand Avesta » fut déposée dans les archives royales d'Istakhar (Persépolis) et une autre dans le trésor royal de Shapigân; celle des archives royales fut détruite par Alexandre[2] pendant la conquête de la Perse; elle était écrite, selon Tansar[3], sur 12.000 peaux de bœufs et contenait 1.000 chapitres. L'autre copie, celle du trésor royal, fut emportée par les Grecs qui la traduisirent dans leur langue. » C'est peut-être à cette traduction que Pline se réfère quand il dit que Hermippe d'Alexandrie (III[e] siècle av. J.-C.) avait, avec l'aide d'Azonax, traduit en grec 20.000 versets des Livres de Zoroastre. Sous la dynastie parthe, après une période d'anarchie religieuse en Perse, Valkhash (Vologèse I[er]), désirant ré-

1) West, *Dinkard*, pp. XXXI, 413-14.
2) *Viraf*, 1-8.
3) *Journal Asiatique*, III (1894), pp. 5-6.

tablir la religion, essaya de recueillir les Livres de l'Avesta détruits par Alexandre ; mais l'effort le plus heureux pour arriver à ce résultat fut accompli par Ardeshir Babegân, le fondateur de la dynastie sassanide. Les services d'Ardeshir rendus à la cause de la religion de Zoroastre sont ainsi rapportés dans l'Afrin î Rapithavan : *Hamâzor Farohar-i-Ardasher Babegân bâd, avâ hamâ Farohar-i-ârâstârân va vinâstârân va vinâstârân-i-din khudâe bad*, c'est-à-dire : « Puisse l'esprit dirigeant d'Ardeshir Bagebân être avec nous tous et avec les esprits dirigeants de ceux qui restaurent la religion de Dieu et en prennent connaissance. » Ardeshir fut assisté dans sa noble entreprise par un Dastour érudit appelé Taosar ou Tansar. Bien que nous ayons dit qu'un essai avait été tenté par Vologèse Ier avant Ardeshir, et que deux autres avaient été faits par Shapur Ier et Shapur II pour restaurer les Livres et la religion, ce sont seulement les services plus importants d'Ardeshir qui furent mentionnés dans l'*Afrin.* Darmesteter insiste fortement sur le récit du *Dinkard* ci-dessus rapporté et sur la lettre de Tansar au roi de Tabaristan, dans laquelle le Dastour explique longuement combien il désirait continuer à aider son royal maître, Ardeshir, dans le travail de l'unification de l'Empire et du réveil religieux. C'est en s'appuyant sur ces deux documents que Darmesteter prétend établir que les Livres de l'Avesta, tels qu'ils nous sont parvenus, sont, à un certain point de vue, l'œuvre même de Tansar. De plus, d'après Maçoudi, qui affirme que Tansar appartenait à l'école platonicienne, Darmesteter avance que Tansar a introduit dans l'Avesta les idées de cette école, et, en s'appuyant sur cette donnée, il s'efforce de démontrer qu'il y a dans l'Avesta non seulement un certain nombre d'éléments grecs, mais encore des éléments buddhiques, brahmaniques, juifs, etc., de sorte que l'Avesta, tel qu'il nous est parvenu, ne serait pas, selon lui, d'une rédaction très ancienne.

Examinons les preuves que Darmesteter produit d'après les documents historiques, et nous verrons jusqu'à quel point sa conclusion repose sur une base solide.

Darmesteter prend son point de départ dans les passages du

Dinkard et dans la lettre de Tansar, et il en tire hardiment des conséquences qui ne sauraient être justifiées par un examen attentif des passages qu'il invoque. Étudions par ordre ce qui a trait aux souverains de la Perse qui recueillirent les fragments de l'Avesta et qui travaillèrent à l'œuvre de la renaissance iranienne. Nous avons d'abord Valkhash. Le *Dinkard* s'exprime ainsi à son sujet. « Dès que Valkhash, descendant d'Askan, fut arrivé au pouvoir, il ordonna de conserver soigneusement et de recueillir pour la cité royale ce qui restait de l'*Avesta Zend* tel qu'il était parvenu dans toute sa pureté, et il donna dans ce but les instructions nécessaires pour réunir aussi bien ce qui avait été écrit, que ce qui était parvenu par la tradition d'un grand prêtre et qui avait été dispersé dans le pays d'Iran, tant à cause de la dévastation et des ravages d'Alexandre que par la cavalerie ou l'infanterie des Arumans[1]. »

Darmesteter conclut de ce passage que, comme Valkhash avait la haute main dans cette restitution, l'Avesta moderne doit renfermer des interpolations de son époque et que des éléments postérieurs à Alexandre s'y sont ainsi glissés. Mais ce passage ne se prête nullement à une pareille interprétation. Voici pourquoi :

Il y est dit clairement que Valkhash avait ordonné de recueillir soigneusement les textes de l'*Avesta Zend* tels qu'ils étaient parvenus dans leur pureté. Or Valkhash était observateur si fervent de sa religion et esclave des scrupules religieux de sa foi que, pour y obéir, il refusa d'aller à Rome sur l'invitation de Néron, dans la crainte de souiller l'eau en traversant la mer et d'enfreindre un commandement du *Vendidad* qui défend de « souiller l'eau ». N'oublions pas que son frère Tiridate était prêtre. Comment un roi qui tenait de si près à une famille sacerdotale et qui observait lui-même aussi strictement les préceptes de sa religion aurait-il pu permettre d'introduire des interpolations dans le vieil Avesta? Comment aurait-il pu y tolérer la plus légère addition d'un élément étranger?

1) West, p. 413.

Après Valkhash nous trouvons Ardeshir Babegân. Le *Dinkard* en parle comme du second compilateur des fragments de l'Avesta. La lettre de Tansar au roi de Tabaristan s'y réfère également. Le *Dinkard* dit à ce sujet[1] qu'Artakhshathar, « le roi des rois », qui était fils de Pâpak, s'occupa de la restauration de la monarchie de l'Iran, et que les écritures dispersées furent apportées en un seul endroit. Le pieux Tôsar (Tansar) de la foi primitive, qui était le prêtre des prêtres, présenta une collection des passages retrouvés de l'Avesta; et il lui fut enjoint de compléter les écritures d'après cette collection. Il le fit pour conserver une image de la splendeur de l'original, tel qu'il se trouvait dans le trésor de Shapigan, et on lui ordonna d'en distribuer des copies. »

Darmesteter conclut de ce passage que la compilation d'Ardeshir contenait deux sortes de textes : ceux qui furent incorporés dans leur intégrité et ceux qui furent restitués conjecturalement par Tansar, le Pôryôtkês, de manière à réunir une collection qui fût une reproduction exacte de l'*Avesta* de Vîstâsp conforme au texte perdu de Shapigan. Autant dire que l'*Avesta* d'Ardeshir est un composé de textes antérieurs à Tansar et d'autres émanant de Tansar lui-même, formant dans leur ensemble une restauration fantaisiste de l'Avesta primitif! On ne peut admettre que le passage du *Dinkard*, que nous venons de citer, se prête à une pareille conclusion! Comment un lecteur sans préjugés pourrait-il y arriver, quand il est dit clairement que Tansar apporta une collection retrouvée de l'ancien texte de l'Avesta et qu'on lui ordonna d'en former un ensemble?

Il faut encore prendre en considération le caractère des principaux personnages de cette seconde période de la renaissance iranienne, celui du roi et de son dastour, c'est-à-dire d'Ardeshir et de Tansar. Ardeshir, par son grand-père Sasan, appartenait à la race sacerdotale. D'après Agathias, « il était initié aux doctrines des Mages et pouvait en célébrer les mystères »[2].

1) West, *Dinkard*, p. XXXI.
2) Darm., *Vend.*, 2e édition, XLI.

Comment un roi, versé dans l'histoire savante de sa religion, aurait-il permis à son dastour d'introduire dans des Livres sacrés des éléments étrangers de son choix? Un tel fait n'aurait pu se produire que dans l'hypothèse d'un roi ignorant, n'ayant aucun souci de sa religion, mais non pas pour Ardeshir, qui, par sa naissance et son instruction, appartenait à la classe sacerdotale et qui était instruit des choses de sa religion. Si Tansar en avait usé aussi librement avec le texte de l'Avesta, Ardeshir l'en aurait assurément empêché.

Examinons maintenant le caractère de Tansar. Selon le *Dinkard*, Tansar était un *paoiryô-tkaêsha*, c'est-à-dire « un homme de la foi ancienne », et, dès lors, naturellement opposé aux innovations et à l'introduction d'éléments nouveaux dans la vieille religion et les vieilles écritures. Ce fait est confirmé par le ton qu'il prend dans sa lettre au roi de Tabaristan, où il exprime son déplaisir au sujet du nouvel ordre de choses relatif à l'anarchie religieuse qui avait marqué la dynastie précédente[1] :

« Enfin par la corruption des hommes de ces temps-là, dit-il, par la disparition de la Loi, l'amour des nouveautés et des apocryphes et le désir de la notoriété, les légendes et les traditions s'effacèrent même de la mémoire du peuple. » Comment alors peut-on penser qu'un *paoiryô-tkaêsha* de la trempe de Tansar et de ses idées ait pu introduire dans la religion et dans les textes sacrés des notions étrangères à la foi antique? Tandis que nous parlons du caractère des deux principaux personnages de la seconde période de la renaissance iranienne, il n'est pas hors de propos de reprendre rapidement quelques parties importantes de la lettre de Tansar, sur laquelle Darmesteter insiste particulièrement.

Darmesteter attache d'abord une grande importance à celle dans laquelle Tansar écrit au roi de Tabaristan que le roi Ardeshir a rompu avec les coutumes qui ne s'accordent pas avec les besoins de son époque. Cela ne prouve pas que le dastour du roi, Tansar, ait altéré les vieilles coutumes religieuses, mais

1) Darm., *Vend.*, 2e édition, XLIII.

qu'il en a modifié plusieurs qui, vu le temps et les circonstances, étaient devenues dures et injustes.

Les expressions de Tansar[1] signifient simplement que le roi est le chef de la religion, c'est-à-dire que le roi a un pouvoir souverain dans les questions religieuses, ou, plus exactement, qu'il est à la tête de l'Église. Tansar entend donc par là que le roi est le chef temporel et spirituel du royaume.

Il semble que la traduction donnée par Darmesteter, à savoir: que « le *Shahinsha* est le maître de la religion », dépasse le but et en élargit trop la signification. Quand Henri VIII s'empara du pouvoir spirituel en Angleterre, il ne fit pas tous les changements qu'il pouvait accomplir, soit dans les observances religieuses, soit dans les textes. Les expressions de Tansar signifient que, « si la religion n'est pas conforme à la raison, ou ne s'explique pas par elle, elle n'a ni fondement ni solidité ». Darmesteter, par sa traduction, fait supposer que Tansar a voulu entendre par là des additions ou des modifications, tandis que le mot signifie seulement « définition ». Le fait que ce passage de la lettre de Tansar ne se rapporte pas à quelque changement ou à quelque addition dans l'Avesta est prouvé par un autre cité plus haut, dans lequel le dastour exprime son mécontentement à l'égard de l'introduction des nouveautés.

Ainsi le fait que la lettre de Tansar n'a pas trait à des changements ou à des additions dans les Livres de l'Avesta est plus que prouvé par un rapide examen de quelques-unes des lois ou règles citées par Tansar. Voyons si un certain nombre de ces modifications sont consignées dans l'Avesta actuel.

Le roi de Tabaristan se plaint de diverses innovations de la part d'Ardeshir. Si, conformément à la thèse de Darmesteter, Tansar avait introduit des nouveautés dans les textes, on devrait les trouver dans l'Avesta; mais on ne les y rencontre pas. Ainsi, par exemple, le roi de Tabaristan reproche à Ardeshir d'avoir établi la division des professions en quatre classes[2]. Voici la division

1) *Journal Asiatique*, t. III, 1894, p. 212.
2) *Journal Asiatique*, t. XVIII, 1894, p.517.

des professions suivant l'Avesta : 1° *Âthravan* (le clergé) ; 2° *Rathaêshtâr* (l'armée) ; 3° *Vâçtrya* (les cultivateurs); 4° *Hutokhsh* (les artisans).

La division d'Ardeshir, selon la lettre de Tansar, est celle-ci : d'abord le roi, chef de tous; puis viennent : 1° *Açhâb-i-Din*, le clergé; 2° *Mukâtel* (*mardân-i-kârzâr*), c'est-à-dire l'armée; 3° *Kuttâbs*, c'est-à-dire les scribes (cette classe comprend les clercs, les médecins, les littérateurs et les hommes de science); 4° *Muhanâ*, c'est-à-dire les hommes de travail, marchands, agriculteurs, hommes de peine, etc.

Un examen superficiel de ces deux divisions, l'une tirée de l'Avesta, l'autre de Tansar, prouve qu'elles diffèrent complètement l'une de l'autre. Si Tansar avait remanié l'Avesta, pourquoi n'aurait-il pas remplacé par une nouvelle division celle qui ne s'accordait plus avec les nécessités de son époque? Si son but était d'établir l'unité du trône par l'unité de l'Église, au lieu d'introduire dans les textes des sujets philosophiques comme ceux qui sont relatifs au *Logos* et aux *Idées* dont le peuple, en général, ne se préoccupait pas et qui ne pouvaient d'aucune façon affermir le pouvoir d'Ardeshir, il aurait dû d'abord s'efforcer de réformer des dispositions de nature à appeler l'attention générale et qui, suivant le roi de Tabaristan, mécontentaient le peuple, et il aurait dû faire entrer ces réformes dans l'Avesta, en leur donnant une sanction religieuse. Le fait que Tansar n'a pas agi ainsi et que l'Avesta actuel donne une division différente de celle d'Ardeshir prouve que Tansar n'a pas remanié l'Avesta.

Un des points les plus importants auxquels Tansar fait allusion dans sa lettre est relatif aux peines édictées contre le scepticisme et les crimes tels que le vol et l'adultère. Ainsi Ardeshir avait ordonné que l'adultère eût le nez coupé et que le voleur payât de fortes amendes, etc., etc. Si Tansar avait introduit des articles dans l'Avesta et si, comme Darmesteter le prétend, Ardeshir avait ordonné qu'ils fussent insérés dans le Livre des Lois (*Kêtâb-i-sunun*), on les eût retrouvés dans l'Avesta actuel ou au moins dans le *Vendidad*; mais on n'y voit rien de pa-

reil ! Preuve nouvelle que Tansar n'a rien changé dans l'Avesta.

Dans le commentaire pehlvi du *Vendidad* (VIII. 236 (74) Spiegel, p. 122), on découvre une allusion au châtiment d'un brigand (*yaçdâr*). Il y est dit, sur l'autorité d'un commentateur, Gogoshasp, que, si un brigand persiste dans sa mauvaise profession, il peut être mis à mort, sans attendre l'ordre formel du dâtobar ; la même punition peut être infligée sur celui d'un *Vakhshâpur*. Il ressort de cette citation que le châtiment rapporté ici n'est pas d'accord avec celui qui est cité par Tansar dans sa lettre comme étant le même qu'il avait fait insérer dans le Livre des Lois. D'un autre côté, il est plus en rapport avec celui que Tansar signale comme ayant existé dans les temps anciens. Ceci montre que Tansar non seulement n'a pas altéré l'Avesta, mais encore qu'il n'a pas altéré les commentaires pehlvis écrits beaucoup plus tard que l'Avesta original. S'il n'avait pas la liberté de toucher aux derniers commentaires pehlvis, comment aurait-il eu celle de s'attaquer à l'Avesta original lui-même?

On trouve dans la version pehlvie du *Vendidad* les noms d'un certain nombre de dastours éminents qui ont écrit des commentaires tels que Gogoshasp, Dâd-Farrokh, Âdar-pâd, Khoshtanbujid, Vakhshâpur; mais nulle part celui de Tansar. C'est une forte preuve que Tansar n'a pas remanié non seulement l'Avesta original, mais même les versions pelhvies plus récentes.

Enfin, prenons le passage de Tansar relatif à la coutume sociale du mariage. Il est dit qu'Ardeshir défendit qu'un homme de haute classe épousât une fille d'une classe inférieure dans le but de conserver « la pureté du sang ». Or on ne rencontre aucune prohibition de cette sorte dans l'Avesta actuel. En supposant que Tansar eût remanié les textes, ainsi qu'il est allégué, il eût inséré cette prohibition dans le *Vendidad*. La seule qui y soit mentionnée est celle qui défend à un Mâzdâyaçnân d'épouser une Daêva-yaçnân.

En continuant l'examen de la preuve prétendue historique mise en avant par Darmesteter sur l'origine récente de l'Avesta, on arrive à Shapur, le troisième personnage principal de la pé-

riode de renaissance après laquelle il suppose que le canon de l'Avesta a été définitivement arrêté. Darmesteter pense que des éléments étrangers se sont glissés dans l'Avesta, même après l'époque d'Ardeshir, et il attache ainsi une grande importance au passage suivant du *Dinkard* relatif à Shapur.

« Shahpûhar, roi des rois, et fils d'Artakhshatar, a aussi mis en ordre les textes qui étaient étrangers à la religion concernant la médecine, l'astronomie, le temps et l'espace, la nature et la création, l'existence, la destruction... et qui étaient épars parmi les Indous et dans le pays d'Arum et autres contrées; et il ordonna de les réunir à l'Avesta et de donner des copies correctes de chacun au trésor de Shapigan (West, *Dinkard*, Textes, IV, p. 414; — Darm., *Le Zend-Avesta*, p. xxxii).

Darmesteter s'exprime ainsi à ce sujet : « Voici l'aveu qu'une partie de l'Avesta a été traduite et imitée d'après des sources étrangères. » Il n'y a rien de tout cela. Il ressort clairement de ce passage qu'il s'agit ici de la collection des ouvrages relatifs à la médecine et à la science, ouvrages différents de ceux ayant trait à la religion. Comment ces ouvrages auraient-ils pu faire corps avec l'Avesta actuel qui, suivant Darmesteter lui-même, « est simplement une collection liturgique et qui ressemble plus à un livre de prières qu'à la Bible »? Ce que le *Dinkard* dit seulement, c'est que Shapur fit recueillir de deux côtés, à l'est et à l'ouest, les livres concernant les ouvrages scientifiques. Ces livres ne furent pas tous incorporés dans l'Avesta; mais, selon la dernière phrase du passage cité ci-dessus, il est dit que le roi ordonna qu'on en fît d'autres et qu'une copie correcte de chacun fût déposée au trésor de Shapigan. Le texte signifie donc que Shapur ordonna de réunir à nouveau la collection des livres scientifiques à ceux de l'Avesta et d'en déposer une copie dans la bibliothèque royale de Shapigan; mais il n'admet pas l'interprétation de « réunir et d'incorporer dans l'Avesta les fragments d'un intérêt scientifique, » comme Darmesteter le comprend.

Si, d'après Darmesteter, le passage ci-dessus rapporté se prête à la théorie par laquelle il prétend que des additions ont été faites

à l'Avesta même dans les derniers temps, nous devons, alors, retrouver ces écrits sur la médecine, l'astronomie et autres sujets scientifiques dans l'Avesta actuel. Mais ils n'y sont pas! C'est pourquoi la seule conclusion que nous puissions tirer de ce passage du *Dinkard*, c'est qu'il ne fait allusion à aucune addition postérieure, non seulement à l'Avesta lui-même, mais encore aux ouvrages pehlvis.

En terminant cet examen succinct de la conclusion de Darmesteter d'après la preuve historique tirée du *Dinkard* et de la lettre de Tansar, on doit se souvenir que, dans les passages mêmes où le *Dinkard* parle de la restauration de la religion et des Livres religieux sur lesquels Darmesteter appuie sa théorie, Alexandre, le Grec des Grecs, est désigné comme le « Génie prédestiné, le méchant Alexandre, » et qu'on y fait des allusions à ses ravages et à ses dévastations. Or le véritable document sur lequel se base Darmesteter, c'est la lettre de Tansar à Ibn al-Muqaffa qui parle de la conduite cruelle d'Alexandre à l'égard des Perses. Le prince avait songé à faire tuer les princes et les nobles de l'Iran pour que, pendant sa marche vers l'Inde, ils ne pussent se révolter contre lui. Mais les sages conseils de son précepteur Aristote prévalurent, et il divisa l'Iran en petites principautés afin que les chefs, en s'insurgeant les uns contre les autres, n'eussent pas la possibilité de s'entendre pour se révolter contre son gouvernement. Enfin, dans le corps même de la lettre, Tansar fait une allusion à la destruction des Livres sacrés par le feu[1].

Darmesteter représente ensuite Tansar comme ayant emprunté pour son Avesta des éléments étrangers à ces mêmes Grecs dont le héros Alexandre est voué à l'exécration par Tansar, ainsi que par le *Dinkard* et les autres livres pehlvis. Combien est-il peu vraisemblable qu'un prince religieux et sacerdotal comme Ardeshir et un dastour (*paoiryô-tkaêsha*) comme Tansar aient songé à introduire dans les textes les idées et les croyances de ces mêmes Grecs qui avaient consommé la ruine de leur pays et de

1) « Tu sais qu'Alexandre brûla à Istakhar nos Livres sacrés écrits sur 12.000 peaux de bœufs » (*Journ. Asiat.*, t. III, p. 516).

leur religion, ruine dont le souvenir lamentable était toujours présent dans leur cœur et qui devait persister longtemps encore! Rien n'est en effet plus improbable!

Mais considérons la question à un autre point de vue. Quelle était l'œuvre que voulaient accomplir Valkhash, Ardeshir et Shapur? quel était le but de la renaissance religieuse?

Les Grecs avaient sans doute laissé des traces de leur invasion dans la politique aussi bien que dans la vie sociale et religieuse de l'Iran et y avaient apporté l'anarchie à la fois politique, sociale et religieuse; et c'était pour en effacer les effets que travaillaient Valkhash, Ardeshir et Shapur et que travaillait aussi la renaissance au temps d'Ardeshir. Qu'y a-t-il donc de plus invraisemblable que Shapour et ceux-là qui s'étaient livrés avec tant d'ardeur à cette œuvre, au lieu de chercher à effacer la trace de l'influence des Grecs, l'auraient perpétuée en incorporant des éléments grecs dans leurs écritures sacrées?

Il y a plus : s'il y avait des pays dont les Perses n'auraient pas voulu admettre les idées religieuses dans leurs Livres sacrés, c'étaient assurément la Grèce et l'Inde. Et si quelqu'un avait pu se prêter à introduire dans le zoroastrisme de prétendus éléments grecs ou indiens, Tansar eût été la dernière personne à le faire, parce que, d'après sa lettre au roi de Tabaristan à laquelle Darmesteter attache une si grande importance, nous savons qu'il est un vrai zoroastrien, qu'il estime que les Grecs, les Indiens et les autres peuples n'ont pas le culte et la pratique de la bonne religion. En parlant des pays des Turcs, de la Grèce et de l'Inde, Tansar dit,(je donne ici la traduction de Darmesteter)[1] : « Quant aux bonnes mœurs religieuses et au service du roi, ce sont des faveurs qu'il (le Dieu) nous a octroyées et qu'il leur a refusées » ; et plus loin il dit encore que « toutes les sciences de la terre sont notre lot ». On voit par là que Tansar pensait que l'Iran, sa patrie, était en possession de la science universelle, et son pays favorisé par Dieu du don des bonnes coutumes religieuses dont les autres pays étaient privés. Comment croire qu'un homme

1) *Journal Asiat.*, t. III, p. 547.

d'une foi si robuste ait pu incorporer dans les textes sacrés des éléments venus de la Grèce ou d'autres pays?

Ce qu'il y a de plus probable, c'est que si, dans le but de céder aux nouvelles exigences, Tansar s'était permis de faire des retouches à l'Avesta, il ne les eût pas faites dans les parties qui traitaient de sujets philosophiques; il les eût faites au profit des usages et des coutumes sociales qui concernent le peuple. Comme réformateur religieux, son devoir eût été surtout de ne pas ajouter de nouvelles notions philosophiques dont le peuple ne s'occupe guère, mais de modifier, d'anciens usages sociaux qui réclamaient un changement à cause des circonstances nouvelles dans lesquelles on se trouvait. Si Tansar avait été libre, il se serait attaché d'abord à améliorer quelque coutumes mentionnées dans le *Vendidad* qui appartiennent clairement à une haute antiquité.

Par exemple, on voit, d'après le *Vendidad*, que dans les temps anciens, à l'époque de sa rédaction, l'usage du métal comme monnaie était très peu répandu. Les animaux servaient dans les échanges et dans les ventes.

Un médecin n'était pas payé en monnaie, mais en nature[1]. S'il guérissait un chef de famille, on lui donnait pour son salaire un petit bœuf: si c'était un chef de village, un gros bœuf; si c'était une maîtresse de maison, une ânesse, etc., etc.

Ce mode de rétribution doit avoir existé longtemps avant l'époque des rois achéménides, dont quelques-uns avaient des médecins grecs. Si Tansar avait eu *carte blanche* de son souverain pour remanier l'Avesta à son gré, y ajouter ou le modifier, la première chose qu'il eût faite, c'eût été de débarrasser le *Vendidad* de ce système de paiement et d'y substituer un autre au moyen de la monnaie. Il y a dans le *Vendidad* plusieurs vieilles coutumes qui pouvaient être utiles au moment de sa rédaction, mais qui, à l'époque de Valkhash ou de Tansar, étaient plus honorées par leur infraction que par leur observance, de sorte que, si Tansar s'était permis de remanier l'Avesta, au lieu d'y introduire des idées philosophiques, il aurait changé d'abord ces coutumes

1) *Vendidad*, VII, 41-43.

mentionnées dans le *Vendidad*. Mais le fait que le *Vendidad* nous est parvenu tel qu'il était écrit à une époque pré-achéménide, montre que Tansar n'a pas pu altérer les Saintes Écritures des Gathas attribuées à Zoroastre lui-même.

Le point principal d'après lequel on pourrait déterminer l'âge de la rédaction des Livres de Zoroastre se trouve dans la mention des noms des personnages historiques qu'ils renferment. Le *Yasht Farvardin* contient une longue liste des noms des hommes célèbres de l'antique Iran et de ceux des hommes éminents qui vivaient deux siècles après Zoroastre et qui avaient rendu des services à leur pays. Par exemple le nom de Saena-Ahum Stuto (Saena-Ahum Studân, de l'*Afrin-i-Rapithavan*), qui, d'après le *Zarthosht-Nameh* pehlvi, mourut environ deux cents ans après Zoroastre, y est commémoré (Y. XIII, 97). Maintenant si, suivant Darmesteter, le canon zoroastrien n'était pas clos avant l'époque de Shapur, pourquoi ne trouve-t-on pas dans le *Yasht Farvardin* des noms appartenant aux dynasties achéménides, parthes ou sassanides? Ces dynasties ont produit un certain nombre d'hommes dignes d'être commémorés à cause des services qu'ils ont rendus à leur pays et à leur religion. Ainsi prenons Valkhash (Vologèse Ier), dont les services rendus à la religion de Zoroastre ont été longuement rapportés dans le *Dinkard*, à côté de ceux d'Ardeshir. Si Tansar et ses prédécesseurs, comme on le prétend, avaient introduit des changements dans l'Avesta, assurément le nom de Valkhash aurait été ajouté à la longue liste des héros de l'Iran dans le *Yasht Farvardin*. Les services d'Ardeshir à la cause de la religion de Zoroastre étaient en réalité très importants, et, comme tels, ils sont rapportés dans les récentes prières en pazend connues sous le titre de l'*Afrin-i-Rapithavan*, avec ceux de Zoroastre, du roi Gustasp, d'Asfandiar et autres. Dès lors, si les princes sassanides avaient remanié l'Avesta, pourquoi n'auraient-ils pas introduit le nom d'Ardeshir Babegân dans la liste du *Yasht Farvardin*? Celui de Shapur Ier, le fils d'Ardeshir, dont il est aussi question dans le *Dinkard* comme ayant pris une grande part au réveil religieux, aurait pu figurer à côté de celui de son illustre père dans la liste

liste du *Yasht Farvardin*. Le fait capital que les services d'Ardeshir sont commémorés dans les prières récentes en pazend, mais non dans l'Avesta lui-même, prouve clairement qu'aucune licence n'a été et ne pouvait être tolérée dans les textes de l'Avesta.

II

Après avoir examiné la preuve historique, étudions les principaux points relatifs à la preuve intrinsèque. Darmesteter indique un certain nombre de passages de l'Avesta dans lesquels il prétend que des éléments étrangers ont été introduits à des époques récentes. Occupons-nous d'abord de ceux qu'il regarde comme appartenant à l'époque parthe.

Le Professeur Darmesteter signale dans l'Avesta un nom qui indiquerait cette origine récente : celui d'Alexandre. Dans le *Hom Yasht*, il est dit, en parlant de Hom, qu'il renversa l'usurpateur *Kereçani* qui s'était emparé de la souveraineté; et on ajoute : « Depuis cette époque aucun prêtre n'ira, selon son désir, enseigner la Loi dans le pays. »

Le Professeur Darmesteter prétend que le mot *Kereçani*, tel qu'il est donné ici, désigne Alexandre, qu'il y a là une allusion à une invasion étrangère, et, dès lors, que ce fait historique se rapporte à la conquête de la Perse par Alexandre. Pour soutenir cette théorie, il s'appuie sur le pehlvi dans lequel le mot *Kereçani* est rendu par *Kilisyâk* (*Kihisyai*). Dans le *Bahman Yasht* pehlvi, Alexandre est en effet désigné par le terme : « Alexandre le *Kilisyâk* ». D'après ce passage, Darmesteter prétend que le *Kereçani* dont il est parlé dans le *Hom Yasht* est Alexandre, et que ce texte est postérieur à Alexandre.

La première question est que dans le *Bahman Yasht* le terme *Kilisyâk* est employé comme un nom commun, une appellation, pour dire qu'Alexandre était un *Kilisyâk*, quelle que soit la signification qu'on choisisse pour traduire ce terme. Dans le même ordre d'idées, les commentateurs pehlvis, de leur côté, en

donnant une traduction pehlvie du passage en question, prennent le mot *Kereçani* ou *Kilisyâk* pour un nom commun.

La citation pehlvie prouve clairement que le commentateur a pris le mot *Kereçani* dans le sens d'un nom commun, et qu'il l'a rendu par le pluriel. Si, d'après Darmesteter, le traducteur pehlvi eût entendu désigner Alexandre par le terme *Kilisyâk*, pourquoi aurait-il employé le pluriel?

Il y a une autre raison qui prouve que, par le mot *Kereçani*, le *Hom Yasht* n'a pas pu désigner Alexandre. Dans les livres pehlvis, chaque fois qu'il est question d'Alexandre, le prince est toujours désigné par les mots *Alexeidar*, *Akandgar*, *Alassandar*, ou par une expression analogue (*Virâf-Nameh*, I, 4; — West, *Dinkard*, liv. VIII, ch. I, 21; *Bahman Yasht*, II, 19; III, 34; — *Bundehesh*, XXXIV; *S. Minokerad*, VIII, 29); il n'est jamais appelé *Kilisyâk*. Dans le *Bahman Yasht* le mot *Kilisyâk* est employé une seule fois; on doit remarquer qu'il est associé au nom original *Akandgar*. Ainsi que nous l'avons dit, ce mot n'est pas employé seul, mais simplement comme une appellation, précisément comme dans certains livres (par exemple, dans le *Virâf-Nameh*, I, 4) Alexandre est appelé *Arumayâk*, c'est-à-dire le « Romain »; il en est de même de l'expression *Akandgar-i-Kilisyâkih*, « Alexandre le Kilisyâk ». Dans tous les autres livres il est désigné par son propre nom écrit de différentes manières. Si dans tous ces textes pehlvis, Alexandre est désigné par son propre nom, pourquoi ne l'aurait-il pas été de la même manière par le commentateur pehlvi du *Hom Yasht*, s'il était admis que l'expression *Kereçani* s'appliquait à Alexandre?

Encore une preuve. Dans la plupart des ouvrages pehlvis où il est question des maux qu'Alexandre a fait subir à la religion de Zoroastre, on parle toujours d'Alexandre le *Gazashté*, c'est-à-dire « le Maudit », épithète généralement donnée à Ahriman, « le Génie du mal ». D'autres épithètes analogues sont souvent appliquées à Alexandre (*Virâf-Nameh*, I, 4; — *Bahman Yasht*, II, 19[1]; *Dinkard*, VII, ch. I, 21). Si nous admettons, comme

1) West, *Pehlvi series*, I et IV.

Darmesteter le propose, que le passage du *Hom Yasht* se rapporte aux persécutions d'Alexandre, pourquoi ne trouvons-nous pas dans des passages, soit de l'Avesta, soit même des Livres pehlvis une expression de haine associée au nom du roi?

Si le rédacteur de l'Avesta avait voulu faire une allusion quelconque à la persécution religieuse d'Alexandre pourquoi aurait-il choisi le *Haoma Yasht* à cet effet? Alexandre n'avait aucune animosité spéciale contre Haoma. Pendant leur invasion, les Grecs ont détruit un grand nombre de temples du Feu ; si donc il y avait une partie de l'Avesta favorable à une allusion relative aux persécutions d'Alexandre et où elle pouvait particulièrement se produire, c'était dans les prières en l'honneur du Feu, et non dans le *Yasht* en l'honneur de Haoma. Toutes ces considérations tendent à démontrer que c'est une erreur de prendre l'expression *Kereçani* pour Alexandre.

Darmesteter indique encore dans l'Avesta un autre nom qu'il rattache à un événement historique sur lequel il s'appuie pour démontrer que l'Avesta, tel qu'il nous est parvenu, n'est pas d'une origine ancienne.

Il s'agit de celui d'*Azi-Dahâka* (le Zohâk de Firdousi). Du fait que le *Bundehesh* pehlvi fait descendre Azi-Dahâka d'un Tâz, frère de Hoshang, de ce que le *Shah-Nameh* le nomme un Tâzi, c'est-à-dire un Arabe, et de ce que *Bawri* identifié avec Babylone est mentionné dans l'Avesta comme le séjour d'Azi-Dahâka, Darmesteter induit que c'est une mention de l'établissement des Arabes sur les bords de l'Euphrate et du Tigre dans la seconde moitié de la période arsacide. Il conclut de là que l'Avesta, qui rapporte cet événement historique, doit avoir été écrit longtemps après Alexandre. Mais d'après le simple fait que Zohâk descendait d'un Tâz, fondateur de la tribu des Tâziks, connus plus tard sous le nom d'Arabes, et dans la mention du nom de Bawri identifié avec Babylone, on n'a pas de preuves suffisantes pour dire qu'il y a là une allusion à l'événement historique de l'occupation de la Chaldée par les Arabes à une époque postérieure. D'ailleurs, ni l'Avesta ni le *Bundehesh* pehlvi ne disent que Zohâk était un Arabe. Le *Bundehesh* dit simplement qu'il des-

cendait d'un Tâz, et c'est Firdousi seul qui en fait un Arabe. Cela provient peut-être de ce que Zohâk descendait de Tâz, et que les Tâziks connus postérieurement comme des Arabes descendaient également de Tâz. Si le *Bundehesh* ne reconnaît pas Zohâk comme un Arabe, comment Tansar ou quelques-uns de ses prédécesseurs l'auraient-ils reconnu pour tel ?

Il y a plus : en admettant que Tansar ou les gens de son époque eussent reconnu Azi-dahâk pour un Arabe, comment Tansar ou tout autre contemporain de la dernière moitié de la période arsacide (époque à laquelle Darmesteter suppose que l'Avesta a été retouché), aurait-il pu relier l'événement de l'occupation de la Chaldée par les Arabes avec Azi-Dahâk? Cet événement, étant arrivé un ou deux siècles avant cette époque, devait être présent à l'esprit par la tradition orale. Dès lors, comment supposer que Tansar, homme intelligent, représenté comme ayant étudié la philosophie des pays adjacents, ou toute autre personne de sa valeur, aurait-il rattaché un événement récent à un personnage de l'époque de la dynastie des Pishdadiens, un contemporain de Féridoun qui vivait plusieurs centaines d'années auparavant? Ce serait lui faire peu d'honneur.

Ensuite *Bawri*, le nom employé dans l'Avesta pour désigner Babylone, suggère une autre réflexion. On sait, d'après les inscriptions en caractères cunéiformes, que Babylone faisait partie des provinces conquises par Darius. Dans l'inscription de Bisitoun, Babylone est désignée par le mot *Bâbiru*. Ce mot *Bâbiru* prouve, que dans les temps achéménides, le vieux mot *Bawri* avait déjà commencé à prendre sa dernière forme de Babylone. *Bawri* est une forme ancienne de *Bâbiru*, dès lors le passage où se trouve le mot *Bawri* doit avoir été écrit longtemps avant la période achéménide ; et la conclusion que Darmesteter formule ainsi : « Les textes dans lesquels l'Arabe Azi-Dahâka apparaît comme ayant régné à Babylone appartiennent à l'époque pendant laquelle les Arabes étaient déjà établis en Mésopotamie », renferme une grosse erreur. S'il en eût été ainsi, les scribes auraient employé le mot *Bâbiru* ou quelque forme analogue, mais non la forme ancienne *Bawri*.

Ce que nous avons dit de Zohâk s'applique également à l'essai de Darmesteter concernant un certain *Zainigau*, dont il fait un contemporain d'Afrasiab, et qui serait lié à un événement historique de la dernière époque des Parthes. En premier lieu, le mot *Zainigau* a été regardé jusqu'ici — d'une part, par les savants européens, de l'autre, par les savants parsis, et, parmi les premiers, par Darmesteter lui-même (*Z.-A.*, II, *S. B. E.*) — comme un nom commun. Mais Darmesteter, pour donner plus de poids à sa théorie, voit dans *Zainigau* un Arabe qui fut tué par Afrasiab, et, dès lors, il croit que le fait se rapporte aux événements qui ont suivi l'invasion arabe dans les derniers temps de l'époque parthe. Ici encore, comme pour Zohâk, on est amené à penser qu'un homme aussi instruit que Tansar, ou tout autre de sa valeur, n'était pas assez ignorant de l'histoire de son pays pour ne pas savoir à quelle époque on place l'existence d'Afrasiab et pour confondre un événement historique qui avait eu lieu seulement un siècle ou deux avant lui avec un événement arrivé longtemps auparavant. Par rapport à cet événement, Darmesteter dit, en s'appuyant sur l'autorité de Tabari[1] : « L'histoire légendaire de l'Yémen rapporte l'invasion de Tûbbâh Abu Kurrub dans la Mésopotamie et ses luttes avec les Touraniens d'Adarbaigan ». Mais Tabari fait de Tubbâh un contemporain des rois de Perse Gushtasp et Bahman[2]. S'il en est ainsi, il semble, suivant Tabari, que les Arabes avaient un pied dans la Mésopotamie au temps du roi Gushtasp, c'est-à-dire plusieurs siècles avant l'empire des Parthes ! Ainsi tombent les arguments invoqués par Darmesteter en se basant sur ce que « la plus ancienne période connue, pendant laquelle les Arabes se sont établis sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, est la seconde moitié de la période arsacide ». Ils sont sans fondement, parce que les textes dans lesquels Zohâk est représenté comme ayant des démêlés à Bawri et Zainigau comme ayant été tué par Afrasiab, sont des textes écrits sous la période arsacide.

1) Zotenberg, I, p. 504.
2) « Ce roi vivait du temps de Goushtasp et de Bahman » (Zotenberg, I, p. 505).

Un autre point sur lequel Darmesteter appuie sa théorie est celui-ci : « L'Avesta paraît ignorer l'existence d'un empire iranien. La plus haute unité politique est la *dahyu*, nom qui, dans les inscriptions de Darius, indique une satrapie, c'est-à-dire un royaume provincial... Le suprême pouvoir politique est le *danhupaiti*, le chef de la « dahyu ». D'après cela, Darmesteter conclut que l'Avesta a été écrit à l'époque de la dynastie parthe, après la chute de l'empire, quand il y avait une quantité de petits rois de provinces, mais non un *shahinshah*, c'est-à-dire un « empereur ».

Darmesteter commet ici une erreur en interprétant l'expression *dahyu* dans le sens de « satrapie » qu'elle a dans les inscriptions de Darius. On doit la prendre dans celui qu'elle a dans l'Avesta même, où elle n'est pas employée pour désigner un royaume provincial, mais seulement une étendue de pays.

Il y a un passage commun à tous les Afringans (Westergaard, *Afringân*, 1-14) dans lequel l'officiant appelle la bénédiction de Dieu sur tous les bons souverains régnants ; de même que dans le *Yasht Farvardin* on invoque les Fravashis des hommes vertueux de tous les pays, les hommes de l'Iran, du Touran, de Saïrim, du Saïni (Chine) et de Dahi sont benis et invoqués avec tous les bons souverains régnants (*khshathrayân danhupaiti*). L'Avesta exalte le bon ordre et le gouvernement de paix. Il dit : « A bas le Tyran » (*Dush-padshâhân âvadashân bâd*) Nirang-Kusti. *Dânâ pâdshâ-bâd duzdânâ avadashân bad*, Afrin), mais « Que les bons rois prospèrent dans toutes les parties du monde ». Si le mot *danhupaiti* employé dans ce passage désigne seulement un chef de province, ce passage devrait, selon Darmesteter, indiquer plusieurs chefs de province. S'il en est ainsi, cela demande une explication. Pourquoi Tansar, qu'on suppose avoir pris tant de libertés avec la partie philosophique de l'Avesta et qui voulait établir l'unité de l'empire par l'unité de la religion, n'a-t-il pas altéré ce passage? C'était un texte qui, alors comme aujourd'hui, était récité chaque jour dans des centaines de temples du Feu de l'Iran et des milliers de maisons, et dans lequel la bénédiction de Dieu était appelée sur tous les chefs, gouverneurs de provinces. Ardeshir est représenté par Darmesteter, d'après l'autorité de la

lettre de Tansar, comme s'étant efforcé d'éteindre les Feux sacrés des provinces pour affermir l'unité de l'empire par l'unité du Feu royal sacré. Il est étrange qu'il ait permis de laisser subsister dans l'Avesta ce passage d'une importance exceptionnelle qui reconnaissait la souveraineté de plusieurs chefs de provinces.

Ces considérations ont pour but de montrer que le mot *daṇhupaiti* ne se rapporte pas à de simples chefs de provinces, et que, dès lors, l'argument tiré de la signification de ce mot est sans fondement.

Dans sa traduction française, Darmesteter dit : « Vîshtâspa lui-même n'a point dans les Gàthas la physionomie d'un roi des rois. C'est un prince qui a donné sa protection à Zoroastre contre d'autres princes; rien ne le distingue des *dahyupaitis* ordinaires[1]. » Ce que Darmesteter prétend induire de ce passage, c'est qu'il n'y avait point d'empire, même avant les Achéménides; il n'y avait qu'un certain nombre de chefs de provinces. (Ce point peut être accordé.) Mais alors sur quoi s'appuie-t-il pour conclure que du fait que l'Avesta ignore l'existence d'un empire iranien, on a la preuve qu'il a été écrit à l'époque des chefs de provinces de la dynastie des Parthes? N'aurait-il pas été tout aussi bien écrit à l'époque des chefs de provinces de l'époque pré-achéménide?

Examinons la question à un autre point de vue. Si l'Avesta actuel ne parle pas d'un empire iranien, ni d'un « roi des rois », les inscriptions cunéiformes font mention d'un « roi des rois » (*khsâyathiya khsâyathiânâm*, Bisitoun, I-1). Maintenant, si les inscriptions reconnaissent un empire et un « roi des rois », il est clair que leurs écritures sacrées contemporaines, le « Grand Avesta », doivent avoir également reconnu un « roi des rois ». La question revient alors à celle-ci : Qui a effacé la formule de « roi des rois » dans l'Avesta sassanide? On répondra peut-être que Valkhash ou quelqu'autre de l'époque des Parthes, trouvant l'empire divisé en petits États provinciaux, a enlevé de l'Avesta

1) *Zend-Avesta*, III, p. XII.

les passages se rapportant à l'expression *Roi des Rois*. S'il en a été ainsi, pourquoi Tansar, qu'on représente comme ayant pris toutes les libertés possibles avec l'Avesta, n'a-t-il pas réintégré ces passages qui lui auraient beaucoup servi pour unifier le pouvoir et l'autorité de son nouveau maître et empereur, Ardeshir ? Pour établir l'unité de l'empire, il avait besoin de l'unité de l'Église. Dès lors, une restitution de ces passages aurait dû attirer d'abord son attention plus que tous les autres dans la révision de l'Avesta, s'il avait tenté d'ajouter ou de modifier l'original.

Nous arrivons maintenant à l'influence des Grecs sur l'Avesta.

Pour établir sa théorie d'une rédaction de l'Avesta postérieure à l'époque d'Alexandre, Darmesteter indique l'influence des écoles de la Grèce sur le zoroastrisme. Il se reporte aux quatre périodes de trois mille ans chacune, fixées par les anciens Perses, comme celles de la durée du monde. La doctrine des Perses antérieure à Alexandre, décrite par Théopompe, est ainsi rapportée par Plutarque : « Ormazd gouvernera seul pendant trois mille ans et Ahriman pendant trois mille ans ensuite. Après cette période de six mille ans, ils commenceront à lutter l'un contre l'autre dans le but de détruire l'un des deux. Mais à la fin Ahriman périra, et les hommes entreront avec joie dans un état de sainte vie ; les hommes n'auront plus besoin de nourriture et ne projetteront plus d'ombre, les morts ressusciteront, les hommes seront immortels, et chaque chose existera en vue de la perfection[1]. »

Le *Bundehesh* pehlvi rapporte la même doctrine ; mais, suivant Darmesteter, elle diffère dans la description des deux premières périodes. Le *Bundehesh* dit : « Auharmazd, à cause de son omniscience, savait qu'Aharman existe et que, quels que soient ses projets, sa méchanceté persistera jusqu'à la fin, et, parce qu'il arrivera à ses fins par plusieurs moyens, il produira aussi des créations spirituelles qui nécessairement, à cause de leur origine,

1) Haug, *Essays*, 2[e] édition, pp. 8-9.

resteront trois mille ans dans un état spirituel, sans pensée et immobiles avec des corps sans consistance. L'Esprit du mal n'avait pas de connaissances rétrospectives pour l'informer de l'existence d'Auharmazd; il surgit après lui de l'abîme et s'avança vers la lumière qu'il aperçut. Avide de destruction et à cause de sa nature mauvaise, il s'élança pour détruire la lumière d'Auharmazd insaisissable par les Démons, et il vit que la gloire d'Auharmazd et sa force étaient plus grandes que la sienne propre. Alors il retourna vers des abîmes de ténèbres et forma une troupe de démons et de diables, et les créatures du Destructeur surgirent pour la violence. » (West, *Bundehesh*, I, 8-10.)

Darmesteter prétend que cette dernière doctrine du *Bundehesh* est entièrement mystique, et que « cette période de l'existence spirituelle des êtres du monde qui a précédé leur existence matérielle et sensible rappelle d'une manière frappante les *Idées* de Platon, et que cette doctrine n'a pu entrer dans le zoroastrisme avant que la philosophie grecque n'ait pénétré en Orient. »

D'abord Théopompe a fait seulement une courte citation des quatre périodes de la durée du monde et a résumé la doctrine de Zoroastre relative à ces périodes; de sorte que comme il n'en a donné aucune description détaillée, telle que celle qui se trouve dans le *Bundehesh*, on ne peut affirmer qu'il y ait une différence entre ces deux exposés d'une même doctrine. Le fait même qu'il a essayé de décrire les deux dernières périodes, et non pas les deux premières, montre plutôt qu'il ne comprenait pas clairement peut-être ce que Darmesteter appelle « l'esprit mystique de la doctrine de Zoroastre. »

En ce qui touche aux *Idées* de Platon, il faut se reporter au *Farvardin Yasht* qui parle longuement des Fravashis ou Farohars qui sont, comme le dit le Dr West, « les existences immatérielles, les prototypes, les contre-parties des créatures spirituelles et matérielles produites ultérieurement, et qui sont en conséquence assimilées aux *Idées* de Platon. Une comparaison sur quelques points dans la description des *Idées* de Platon et

des Fravashis de l'Avesta prouvera clairement si c'est l'Avesta qui a fait des emprunts à Platon, ou, au contraire, si Platon en a fait à l'Avesta.

Voyons ce que sont les *Idées* d'après Taylor, le meilleur traducteur du *Parménide* : Il n'y a d' « idées » que des substances universelles et parfaites et de tout ce qui peut contribuer à leur perfection, par exemple, de l'homme et de tout ce qui tient à la perfection de l'homme, telles que la sagesse et la vertu. » Ainsi, d'après Platon, toutes les substances parfaites de l'Univers ont leur *Idée*.

Dans l'Avesta, les choses du monde végétal et du monde animal ont seules des Fravashis; celles du monde minéral n'en ont pas. La terre a sa Fravashi comme séjour de la vie animale et végétale ; mais ce sont seulement les créatures vivantes qui ont leurs Fravashis, et non les objets de la nature morte. Pour parler scientifiquement, les êtres du monde organique ont leurs Fravashis, et les choses du monde inorganique n'en ont pas.

Qu'est-ce que l'on entend maintenant par les *Idées* de Platon? Suivant Platon, tous les objets existants ont leur *idée*, soit qu'ils appartiennent au règne organique ou au règne inorganique. Les *Idées* sont des réalités, et les substances dont les *Idées* sont les représentants ou les modèles ne sont pas des réalités; ce sont de simples imitations des *Idées*.

Il y a plus. Suivant Platon, tout ce qui contribue à la perfection, ainsi que les substances parfaites, a son *Idée*. Par exemple, non seulement l'homme a son *Idée*, mais encore la sagesse et la vertu qui contribuent à la perfection de l'homme ont la leur. Il en est de même de la justice, de la beauté, de la bonté. Nous n'avons rien de tout cela dans l'Avesta. Les qualités abstraites de justice, de beauté, de bonté, sont dépourvues de Fravashis.

Alors qu'est-ce que cela prouve? L'Avesta a-t-il fait des emprunts au système de Platon, ou Platon a-t-il fait des emprunts à l'Avesta? Le système de l'Avesta est simple : tous les objets qui appartiennent aux substances organiques seuls ont leur Fravashi ou leur représentant spirituel; les êtres morts ont aussi

leur Fravashi, parce qu'ils l'avaient pendant leur existence. Mais Platon a développé comme il l'entend son propre système d'après celui de l'Avesta. Il a étendu même la notion des *Idées* aux objets du monde inorganique et aux qualités qui conduisent à la perfection et il les a mêlées à la connaissance des réalités et des non-réalités. On voit par là que le système de Platon est plus compliqué que celui de l'Avesta. Quelle conclusion en tirer? Si ce n'est que le système le plus développé et le plus compliqué est plus moderne que le système le plus simple, puisque les développements et les complications s'ajoutent toujours au système le moins compliqué. On voit ainsi que le système de l'Avesta est plus ancien que celui de Platon.

Darmesteter prétend que l'introduction du système des *Idées* de Platon dans l'Avesta a eu lieu à l'époque des néoplatoniciens représentés par Philon le Juif. Mais nous avons vu précédemment que le *Yasht Farvardin*, dont une partie traite des Fravashis, doit avoir été écrit longtemps avant l'ère chrétienne, parce que les noms de certains rois, tels que Valkhash, qui ont rendu des services signalés à la cause de la religion de Zoroastre, ne s'y trouvent pas. La notion des Fravashis ne peut donc avoir été introduite dans le zoroastrisme par les néoplatoniciens.

Une autre exemple de l'apport d'un élément grec dans l'Avesta qui, d'après Darmesteter, confirme sa théorie de l'origine postérieure à Alexandre, c'est tout ce qui est relatif à *Vohumano*. Il suppose que la définition de *Vohumano* (Bahman) dans l'Avesta est identique à celle du *Logos* de Philon le Juif. D'après cette similarité, il affirme que *Vohumano* est une adaptation avestéenne du *Logos* de Platon, et que les textes de l'Avesta qui parlent de *Vohumano* sont d'une origine récente, postérieure à la période de l'école d'Alexandrie ; il prétend en outre que tous les *Amesha-Spentas* (les Amshaspands), dont Vohumano est le type, sont postérieurs au développement alexandrin.

M. Bréal, dans un de ses intéressants articles publiés dans le *Journal des Savants* (déc. 1893-janv.-mars 1894), réfute très habilement ce système de Darmesteter. On sait par Plutarque que la

notion des Amsha-Spentas est antérieure à l'époque alexandrine, et non postérieure au développement alexandrin de l'ancienne religion de l'Iran. Plutarque, dans son traité d'*Isis et Osiris* (ch. XLVI et XLVII), donne un exposé des croyances des anciens Perses. Du fait que Plutarque s'appuie toujours sur Théopompe de Chio (300 av. J.-C.), M. Bréal conclut que Théopompe est son autorité, quoique Haug pense que c'est Hermippe de Smyrne (250 av. J.-C.). Quelle que soit l'autorité à laquelle Plutarque se réfère, que ce soit celle d'Hermippe ou de Théopompe, une période d'environ cinquante ans fait peu de chose sur l'antiquité de ce document.

Il y est dit qu'Oromasdes surgit de la pure lumière au milieu de toutes les choses qui pouvaient être perçues par les sens. Cet élément est celui qui lui ressemble le plus. Areimanios surgit des ténèbres, et pour cela participe de leur nature. Oromasdes, qui réside aussi loin du soleil que cet astre est loin de la terre, a créé six dieux, les six Amesha-Spentas (les archanges) : le dieu de la bonté (*Vohumanô*), le dieu de la vérité (*Asha-Vahishta*), le dieu de l'ordre (*Khshatra-Vairya*), le dieu de la sagesse (*Armaiti*), les dieux de la santé et du bonheur dans la beauté (*Haurvatât* et *Ameretât*). Mais, pour balancer ces créations, Areimanios créa un nombre égal de divinités contraires à celles d'Oromasdes. Alors Oromasdes fit briller au ciel les étoiles et plaça Sirius (*Tishtrya*) à leur tête pour en être le gardien. Ensuite il créa vingt-cinq autres divinités (*Yazatas*) et les plaça dans un œuf ; mais Areimanios créa sur-le-champ un nombre égal de divinités qui ouvrirent l'œuf ; en conséquence, le Mal est toujours mêlé au Bien (Haug, *Essays*, 2e éd., 9-10).

Je m'étonne que Darmesteter n'ait pas donné une explication de ce passage de Plutarque basé, soit sur Théopompe (360 av. J.-C.), soit sur Hermippe (250 av. J.-C.), qui détruit la théorie du développement post-alexandrin et de l'origine néo-platonicienne des Amshaspands. Ce passage prouve, en effet, que les anciens Perses avaient la connaissance, longtemps avant les néo-platoniciens, non seulement des *Amsha-Spentas*, mais aussi de tout ce qui était relatif aux mauvais Génies.

En étudiant encore ce sujet, on ne doit pas perdre de vue que la notion des Amshaspands fait partie intégrante de la notion des « Deux Esprits » ou de ce qu'on appelle la théorie du Dualisme. Cette notion des deux Génies, *Spenta-Mainyu* et *Angra-Mainyu*, est spéciale au zoroastrisme et à l'époque pré-alexandrine. Darmesteter lui-même l'admet (*Zend-Avesta*, 2e éd., p. LXI). C'est pourquoi la notion du conseil céleste des Amshaspands, qui fait partie intégrante de la notion des « Deux Esprits », doit être une conception du zoroastrisme primitif. Il y a encore une autre réflexion : si l'Avesta avait emprunté la conception de *Vohumano* et des *Amesha-Spentas* aux Grecs, dans quelle partie de l'Avesta l'aurait-on placée ? Darmesteter ne peut pas dire que l'Avesta tout entier a été écrit et composé à une époque postérieure à Alexandre ; il dit seulement que des éléments étrangers y ont été incorporés. Or nous trouvons les *Amesha-Spentas* dans un grand nombre de passages, presque dans tout l'Avesta. Donc, si les *Amesha-Spentas* sont un élément étranger, il faut dire alors que tout l'Avesta est postérieur à l'époque alexandrine. Darmesteter lui-même aurait reculé devant cette conclusion.

Pour expliquer en quoi le néo-platonisme offre quelque ressemblance avec le zoroastrisme, il faut considérer sur quelle base le néo-platonisme repose. « En prenant la doctrine la plus pure de Platon, son école s'efforça non seulement d'établir une nouvelle philosophie capable de former un lien entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote sur tous les points principaux de la spéculation, mais encore de mettre en harmonie la Grèce et l'Orient sous le rapport de la pensée... Le néo-platonisme s'est appliqué ainsi à réunir dans un vaste système tous les systèmes philosophiques et religieux... La valeur du néo-platonisme consista dans l'effort qu'il fit de conserver le trésor entier de chaque système philosophique. C'est, en effet, un progrès en philosophie que d'avoir obtenu une abondante réunion des des différentes conceptions et un vaste ensemble des différentes directions de la pensée philosophique. » (Beeton.)

« Du IIIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'au VIe siècle, les

néo-platoniciens entreprirent de fondre la philosophie orientale avec la philosophie grecque. Des tentatives analogues avaient même été faites précédemment par des philosophes juifs d'Alexandrie, par Aristobule peut-être, et certainement par Philon, au premier siècle. » Voilà la clef qui explique pourquoi on trouve que quelques doctrines de l'Avesta ressemblent à certaines théories des néo-platoniciens! Ce furent ceux-ci qui empruntèrent des notions à la religion et à la philosophie de la Perse, ainsi qu'aux autres religions et aux autres philosophies. Darmesteter a passé sous silence ce point capital, et il a cherché en vain à dégager la raison des notions semblables qui se rencontrent dans l'Avesta et le néo-platonisme.

Ces considérations et le passage de Plutarque cité plus haut détruisent la théorie de Darmesteter basée sur les noms des trois mauvais Génies : *Indra*, *Saurva* et *Naunghaithya*, opposés aux trois Amshaspands : *Asha-Vashista*, *Khshathra Vairya*, et *Spenta-Armaiti*. Du fait que les noms des trois mauvais Génies se trouvent dans les ouvrages brahmaniques, Darmesteter induit qu'ils représentent un élément brahmanique étranger introduit récemment dans l'Avesta. « Il apparaît clairement par cela, dit-il, que le caractère actuel de l'Avesta n'est pas le résultat d'une évolution prolongée du cycle du zoroastrisme. » Le passage de Plutarque cité plus haut contredit cette assertion de tous points, et établit que la notion des Amshaspands et de leurs antagonistes, les *Dévas*, est particulière à l'Avesta et antérieure à l'époque alexandrine.

Darmesteter cite encore deux passages de l'Avesta dans lesquels il suppose voir des allusions au Gaotama Buddha et à sa religion (*Vend.*, XI, 7; XIX, 43). C'est d'abord le mot *Buity*, qu'il croit être le même que *Baodha* et qui est une expression servant à désigner un des mauvais penchants de l'âme. Ce mot se rencontre avec cette signification parmi d'autres mots semblables qui s'appliquent aux vices moraux. Ce n'est donc pas un nom propre. Darmesteter signale également le mot *Gaotama* dans le *Farvardin Yasht* et il y voit une allusion au Gaotama Buddha. Comme ce fut sous la période indo-grecque (Ier siècle

av. J.-C.) que le buddhisme se répandit dans les provinces orientales de l'Iran, et comme au premier siècle de notre ère les médailles de Kanishka présentent dans un éclectisme instructif toutes les divinités de l'empire indo-scythe : dieux de la Grèce, Dévas brahmaniques, Buddhas et les principaux Yazatas du mazdéisme, il conclut que, si l'on accepte les allusions au buddhisme, les passages de l'Avesta où elles se rencontrent ne peuvent avoir été rédigées à une époque plus ancienne que le IIe siècle de notre ère. Mais alors la question se pose ainsi : Si les passages du Yasht où ces expressions sont écrites ne sont pas antérieurs au IIe siècle de notre ère, pourquoi n'y trouvons-nous pas également des noms d'hommes comme Valkhash qui ont rendu, selon le *Dinkard*, des services si importants à la cause de la religion de Zoroastre? La liste des personnages historiques contenus dans le *Farvardin Yasht* était close longtemps avant l'ère chrétienne.

Darmesteter parle longuement de ce qu'il appelle les éléments juifs contenus dans l'Avesta. Ce côté de la question a été traité dernièrement avec beaucoup de sagacité par des savants éminents, tels que le Dr Mills et le Dr Cheyne, qui ont démontré que ce sont les livres des Juifs qui ont fait une grande quantité d'emprunts aux écrits de Zoroastre. Je ne mentionnerai qu'un fait en terminant, celui qui est relatif au Déluge. Darmesteter voit, comme les autres, dans le second chapitre du *Vendidad*, une description du Déluge. J'ai démontré déjà[1] que malgré la présence dans l'Avesta, de plusieurs passages analogues au récit hébraïque de Noé et qui concernent Yama ou Jamshed, le chapitre du *Vendidad* ne se rapporte pas au Déluge, mais à la fondation et à la construction d'une ville de l'Airyana-Vaêja.

JIVANJI JAMSHEDJI MODI.

N. B. — Nous avons laissé au mémoire de M. J. J. Modi la

1) *Jamshed, Hom and Âtash.*

forme sous laquelle il a été lu devant la *Société Asiatique* de Bombay. Nous nous sommes contenté d'en donner une traduction aussi fidèle que possible, de peur d'en altérer l'originalité et la valeur.

M.

LA RELIGION ET LES ORIGINES DU DROIT PÉNAL

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

M. R. Steinmetz. — **Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe.**

(2e *et dernier article*[1].)

II

ÉTUDE CRITIQUE

1. *Les faits.* — Les assertions de M. Steinmetz concernant les peines divines sont si graves qu'il faut les discuter de suite. Cette tentative de renverser la théorie presque admise aujourd'hui « de la continuation de la condition de l'âme après la mort » est d'une très haute importance pour toute la science des religions. Avant tout, opposons simplement aux observations de M. Steinmetz celles qu'a faites M. Marillier[2]. Elles portent sur un nombre un peu plus grand de peuples, très souvent les mêmes que ceux notés par M. Steinmetz. Mais la critique des textes donne de tout autres résultats que l'enregistrement de leur teneur brute et générale, auquel s'est borné notre auteur, dans certains cas, et, il faut le dire, contrairement à sa méthode générale. Aussi suivons pas à pas M. Steinmetz. — Il est impossible de ne pas admettre que les Indiens de l'Amérique du Nord[3] n'ont pas cru à une condition différente pour les justes et pour les criminels après la mort. Il faut

1) V. tome XXIV, p. 269 et sqq.
2) L. Marillier, *La survivance de l'Ame et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894.
3) V. L. Marillier, *loc. cit.*, p. 42.

même se refuser à voir là une importation chrétienne, sauf pour quatre cas au plus (Haïdas, Salish, Chinooks, Rueblos). En effet, les détails des croyances sont tous bien indiens. Même on doit reconnaître que les Peaux-Rouges ont dû arriver d'eux-mêmes à de telles croyances, car tous les documents nous les présentent comme extrêmement moraux [1]. Mais de ce que ces idées sont vraiment originales, autochtones, il ne s'ensuit nullement qu'elles soient primitives. Telle est la juste opinion de Waitz [1]. En réalité, nous voyons dans plusieurs cas des survivances du totémisme auquel se sont superposées des croyances morales. Chez les Navajos, par exemple, les méchants deviennent après la mort des coyotes; dans d'autres tribus, ils deviennent d'autres animaux, tandis que les bons restent des hommes. Dans d'autres cas, c'est le vieux mythe du voyage d'outre-tombe, des deux routes à choisir, de la lutte à soutenir, du pont à franchir, qui sert à séparer les méchants des bons. Sans aucun doute ce sont ces dernières idées qui sont primitives. L'attaque de M. Steinmetz n'entame donc pas la théorie de l'animisme. Cette discussion était réellement le nœud de la question. Les exemples sporadiques de M. Steinmetz au sujet des autres peuples ne prouvent plus grand'chose. D'abord un très grand nombre de faits sont criticables. Chez les Macusi, les Kinipetu, les Innuits, les Narinnyeri, surtout chez les Andamènes [2], aux Philippines, on se trouve en présence d'idées chrétiennes. Chez les Nias, les Baduwi de Java, ce sont les influences bouddhistes et hindoues qui agissent. Le mot *naraka* employé dans ces tribus pour désigner l'enfer est absolument le mot sanscrit pur. Enfin rien n'est plus compatible avec « la théorie de la continuation » [3], telle qu'elle est exposée par M. Tylor, que cette distinction des différentes vies d'outre-tombe : soit que les inégalités de la vie actuelle se

1) Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 147-170.

2) Marillier, *loc. cit.*, p. 37; cf. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, 1896, trad. franç., p. 158.

3) Tylor, *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876, II, p. 97 et suiv.; cf. Wilken, *Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Leyde *Indische Gids*), 1884, p. 968.

poursuivent, soit que l'accomplissement des rites, le genre de mort déterminent la nature de la vie de l'ombre[1]. D'ailleurs M. Steinmetz admet qu'à l'origine, l'empire des morts est pour le croyant une image de la terre. Donc il eût fallu une justice organisée ici-bas, pour qu'il y en ait une aux enfers; et M. Steinmetz n'en trouve pas dans ses sociétés; la vie future pour les sauvages ne comportait donc pas ces châtiments que M. Steinmetz y aperçoit.

La théorie de M. Steinmetz sur le culte des morts prête non moins le flanc à la critique. Ayant reconnu toute l'étendue du service rendu à la science des religions par cette nouvelle revue des faits, je suis à l'aise pour renchérir encore. L'auteur s'est contenté d'explications trop générales et trop vagues. Cette classification des rites funéraires en rites exprimant la crainte, et en rites exprimant l'amour n'aboutit à aucune explication précise. Ces statistiques, faites d'après des rubriques trop larges, prouvent peu. Et, dans le cas présent, comme dans son *Endokannibalismus*, M. Steinmetz semble avoir ajouté une bien grande confiance aux interprétations, soit des indigènes, soit des ethnographes, dont on sait l'habituelle incompétence. D'autre part, pourquoi M. Steinmetz ne nous a-t-il pas donné un tableau systématique des cultes funéraires et des cultes d'ancètres, et n'a-t-il pas distingué dans son exposé ce qu'il avait séparé dans sa doctrine : les coutumes funéraires, et les cultes proprement dits des morts. La chose était essentielle : un dieu demande à être tout autrement vengé qu'un esprit. Un ancètre au Caucase, toujours présent à toutes les fêtes, à toutes les guerres, terrible et secourable[2], l'*ataro* d'un chef en Mélanésie ont autrement de force pour exiger du sang et des victimes que l'âme d'un pauvre « tooa », comme on dit aux îles Tonga, d'un homme du bas peuple. La question était importante surtout quand il s'agissait du sacrifice mortuaire. Il n'y a réellement sacrifice que quand il y a un dieu, quand l'ancêtre est divinisé. Ainsi s'expliquent ces rites particuliers d'im-

1) Marillier, *loc. cit.*, p. 44.
2) Kovalewsky, *Coutume contemporaine et droit coutumier ossétien*, 1893, p. 71 et 72.

molation d'esclave sur la tombe du chef seul. Dans tous les autres cas la vengeance, quand elle se relie aux cultes des morts, représente un épisode funéraire, un des moments du deuil, souvent le moment final. Insistons sur ce point. Il est inutile de montrer après M. Steinmetz la place de la vengeance parmi les coutumes mortuaires : M. Steinmetz a déjà signalé que la détermination du coupable ou du clan coupable se fait au moment de la cérémonie[1]. Mais il est une coutume, en Australie et aux Philippines, qui marque que la vengeance termine le deuil, parce qu'elle assure le départ ou l'apaisement de l'âme, et acquitte le clan. Les tribus australiennes des rives du Darling, celles du confluent du Darling et du Murray, la tribu de Bourke (n° 75 de Curr) et un autre (n° 52), portent à la mort d'un parent une calotte d'argile ou de plâtre, qui leur couvre une partie du crâne, et qu'ils vont déposer sur le tombeau du mort, une fois vengeance faite[2]. Les Zambales des Philippines gardent un bandeau noir autour de la tête jusqu'à ce qu'ils aient conquis un crâne ; alors ils peuvent rompre le deuil et toutes ses interdictions[3]. D'après Miguel de Loarca[4], chez les Pintados, le deuil dure, comportant des interdictions alimentaires très graves, jusqu'à ce qu'ils aient amené un prisonnier de guerre[5]. De même chez les Macusi de l'Amérique du Sud, on appelle *kenaima* l'Indien qui s'est voué absolument à sa vengeance. Comme Oreste, il erre jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée[6]. Malgré ces faits, j'hésiterais encore à faire de la vengeance, comme M. Seinmetz, un effet du culte des morts. J'aimerais mieux y voir le produit d'un état social dont les rites funéraires étaient aussi l'effet : savoir, la nature religieuse de la famille.

1) Gason : *The Dyeries*, in Curr, *The Australian Race*, Melbourne, 1886, II, 62, etc.

2) Curr, II, 199, 238; cf. John Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia in the years 1840-1841*, p. 353; cf. Grey, *Two expeditions in N. W. and W. Australia* (1837-8-9), p. 324.

3) Blumentritt, *Der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen*, 1882, p. 156, citant le P. Ferrando; cf. G. A. Wilken, *Das Haaropfer* (*Rev. col. internat.*, 1886, p. 243).

4) *In* Ternaux-Compans, *Archives générales des voyages*, t. I, p. 34.

5) Cf. Wilken, *Haaropfer*, § 1, p. 233.

6) Steinmetz, I, p. 372, citant Schomburgk, Brett, Im Thurn.

Mais pour arriver à ce résultat peut-être eût-il fallu une autre méthode que celle suivie par M. Steinmetz. Avant donc de conclure sur ce point, nous devons critiquer les procédés de recherche de notre auteur.

2. *La méthode.* — Le pivot de la méthode de M. Steinmetz est évidemment sa conception de l'ethnologie sociale, avec les énumérations statistiques, la revision complète des faits, les recherches comparatives des causes diverses qui ont produit les formes diverses d'un même phénomène. Il n'est pas un de ces moyens qui ne soient à recommander, et dont M. Steinmetz n'ait eu le mérite de se servir, sinon le premier, du moins le premier constamment. Mais (nous avons la part belle à venir après lui) il y a encore des lacunes dans cette méthode.

Cette idée de l'ethnologie sociale est trop étroite. On conçoit difficilement une étude sociologique qui ne serait pas d'une absolue généralité. Une institution déterminée se comprend non seulement par ses causes, mais encore par ses aboutissants. Les phénomènes sociaux en effet (c'est une métaphore commode) sont organiques. Un fait social comme la peine a une véritable fonction. Tout le prouve surabondamment. Mais si on se cantonne ainsi dans l'étude des non-civilisés, on perd de vue la fonction et même le fonctionnement actuel de la peine. Or, aussi bien qu'il y a dans le droit moderne des restes de la vengeance primitive, de même il doit y avoir dans les types originaires de la réaction juridique quelque chose qui est le germe de notre système pénal. M. Steinmetz a bien indiqué la peine familiale comme étant la source de la vindicte publique des peuples civilisés. Mais M. Steinmetz ne montre pas de faits prouvant cette origine. Et son raisonnement est contestable, parce qu'il part d'une mauvaise définition de la peine. Le droit criminel, avant ce siècle, n'a jamais fonctionné de cette façon consciente, rationnelle, utilitaire qui, selon M. Steinmetz, le caractérise ; aveugle et passionnée, la justice sociale frappait le criminel et les siens comme des ennemis, non comme un citoyen[1]. M. Steinmetz a pris le caractère mo-

1) G. Löffler, *Ueber die Schuldformen*, Wien, 1895, V. I, *Das geltende Recht*, p. 15, 17, n° 5; Dareste, *Études sur l'histoire du droit*, p. 115.

mentané de notre législation, et la forme la plus extraordinaire du droit des sauvages, pour leur véritable essence. Il les a donc opposés; mais sans autre raison que de n'avoir pas vu ni les faits intermédiaires, ni ce qu'il y avait de commun au fond de tout droit pénal. D'autre part, les faits eux-mêmes donnent tort à M. Steinmetz. Les criminels que M. Steinmetz désigne comme étant les premiers punis publiquement, ne sont pas du tout châtiés de façon paternelle, ils sont mis à mort; c'est seulement de nos jours que s'est développée l'idée d'une législation qui avertirait le criminel, l'effrayerait, et puis, s'il persistait, utiliserait le châtiment pour le ramener dans la bonne voie. Seuls les derniers codes édictent des châtiments qui ressemblent de loin aux procédés d'éducation des familles primitives. Il y avait une autre origine au droit pénal public, religieuse celle-là. M. Steinmetz ne l'a pas vue parce que sa méthode ne le lui permettait pas.

Il ne s'était pas suffisamment détaché de l'*Ethnologische Jurisprudenz*. Quelques défauts lui sont communs avec H. Post, Andree, Kohler. Sur certains points, il procède comme eux par classification hâtive. Ordonner des faits extrêmement nombreux est tellement difficile qu'il y aurait mauvaise grâce à reprocher à M. Steinmetz de n'avoir pas été parfait. Mais quel principe a servi à la délimitation même du sujet? Qu'est-ce qu'un peuple sauvage? « Un peuple sans gouvernement »? Un peuple sans histoire? Combien le critère est vague! Et pourquoi les anciens Arabes connus par la seule tradition seraient-ils des non-civilisés, tandis que les patriarches hébreux ne le seraient pas. Particulièrement dans le chapitre consacré aux premiers crimes punis socialement, ce mode de collectionner trop vite avait des inconvénients. M. Steinmetz a, quand il s'agit de la constitution de la science, bien définitivement rompu avec les cadres connus[1]; mais il n'en a pas fait autant avec ceux que les différentes sciences lui fournissaient. Il a admis sans examen avec les anthropologues le mariage de groupes[2], le « class marriage », ces

1) V. Steinmetz, I, p. XLV, 360.
2) II, p. 31.

épousailles de deux clans, aboutissant à une promiscuité générale. Il a cru à la fable de Morgan et de Mac Lennan, fable dont Curr a fait bon marché, sur les classes australiennes répandues dans tout ce continent[1]. Il a adopté la classification grossière des types familiaux, en patriarcat et matriarcat[2]. La critique des faits est assez rare dans les *Ethnologische Studien.* Enfin, si les procédés de raisonnement, si les expériences comparatives que notre auteur institue, sont vraiment remarquables, il manque quelque chose. M. Steinmetz ne distingue pas le fait typique, ni ne le recherche. Or un seul fait, critiquement établi, peut démontrer une hypothèse en sociologie comme dans les autres sciences, parce qu'il est la loi elle-même. Les autres faits ne sont que son cortège, ses dégradations. Il me semble que la relation du culte des morts et de la vengeance sanglante était mieux établie par la pratique du sacrifice funéraire, par les rites que nous avons signalés, que par toute cette longue énumération des peuples où la vengeance du sang se rencontrait avec la crainte des morts.

La raison de cette manière de procéder de M. Steinmetz se décèle assez vite. Il ne définit pas[3], pas plus que les ethnologues allemands. Il classe selon les notions communes. Le crime pour lui, nous l'avons vu, c'est l'homicide dans les sociétés primitives comme dans les nôtres. Or il se trouve que, précisément dans ces sociétés, le meurtre n'est pas un crime, c'est une lésion infligée à un groupe familiale, une insulte ; ce n'était pas un délit au même titre que, dans les mêmes sociétés, l'inceste ou le sacrilège. Le meurtre entrera dans le droit pénal, mais très tard, il n'y était certainement pas à l'origine. La législation, les coutumes dont il était l'objet n'en faisaient pas du tout une chose d'intérêt public. Au contraire, il y avait des actes punis socialement, M. Steinmetz en mentionne un certain nombre. Il y avait des règles sanctionnées par la mort. Il y avait donc des faits que la conscience sociale

1) Steinmetz, II, p. 139, 147.
2) II, p. 139.
3) Sur la définition en sociologie, v. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895, p. 1[illegible]5.

avait en horreur. Ces faits étaient plus nombreux, tout aussi importants dans la vie sociale que les coutumes de la vengeance privée. C'étaient eux qui étaient des crimes, c'étaient leurs sanctions qui étaient des peines, c'était eux qu'il fallait étudier. Or c'étaient précisément des faits religieux. Une méthode sociologique aboutit donc à attribuer à la peine[1] comme à la vengeance privée une origine religieuse, c'est ce qui nous reste à établir.

III

CONCLUSION

Toute cette critique est loin d'infirmer les résultats positifs auxquels est parvenu M. Steinmetz, la plupart subsistent. Certes, il ne faut pas être dupe de certaines apparences, et on ne doit accorder qu'une demi-vraisemblance à la rigueur des statistiques de M. Steinmetz. Mais sur bien des points les problèmes qu'a soulevés M. Steinmetz étaient neufs, la méthode nouvelle; les conclusions semblent pourtant déjà fermes. Tel que, l'ouvrage a rempli le but que son auteur s'était proposé : puisqu'on y voit tout ce que pouvait trouver d'intéressant une méthode sociologique consciencieuse. M. Steinmetz était donc dans la bonne voie, et nous n'avons, au fond, qu'à le suivre pour indiquer brièvement et timidement quelques idées complémentaires sur la nature du droit pénal primitif[2].

Il y a d'abord une lacune dans l'analyse psychologique de la peine que M. Steinmetz a donnée. Il la rattache à la vengeance, et celle-ci à la cruauté. Mais, en premier lieu, il ne prouve pas que toute peine est une vengeance (et nous en verrons qui ne le sont à aucun degré). Et, en second lieu, la vengeance se rat-

1) V. Durkheim, *Div. du Travail*, II, par. 1, 2, 3.

2) Pour toute cette troisième partie de mon travail je dois beaucoup à mon maître, M. Marillier, qui a bien voulu me communiquer sa bibliographie et les notes de ses différents cours, sur le tabou, les rites funéraires, le culte des morts et le mariage; je me suis aussi largement inspiré des cours que j'ai entendus de M. Durkheim, à Bordeaux, sur la peine, la religion et la famille.

tache plus directement à la colère qu'à la cruauté. Certes, la tendance générale à infliger de la peine, le plaisir qui y est attaché sont bien la condition ultime de la vengeance. Ils n'en sont pas la cause prochaine. « Toute lésion, toute douleur, a dit Darwin, contient déjà un élément de réaction contre la douleur ». En d'autres termes, la douleur se suit immédiatement de la colère, c'est cette sensation de l'offense subie qui fait se déchaîner la violence instinctive. La cruauté, au contraire, est une tendance permanente. Elle aboutit à des actes constants[1], habituels. La vengeance est chose de moment; elle a pour cause un sentiment douloureux. Pour expliquer pourquoi le sauvage venge la mort d'un parent, d'un membre de son clan, il fallait savoir pourquoi il ressent de la douleur lors d'un tel événement. Du coup, cette analyse psychologique nous fait voir dans la vengeance et dans les rites funéraires les expressions diverses que suscite un même sentiment : l'amour de la famille qui réagit. D'autre part, toute douleur peut susciter une colère, une réponse passionnelle à l'agent et à l'acte qui la causent. On s'explique, dès lors, en retraçant ainsi le processus psychique qui aboutit à la peine, que cette dernière ait pu être rattachée à d'autres émotions que celles causées par la mort d'un parent. Si l'action pénale dépend psycho logiquement de la colère, la forme morale de celle-ci, l'indignation, pourra elle aussi occasionner son explosion. Dès qu'il y aura des règles obligatoires, senties comme bonnes et nécessaires par tous les membres de la société, dès cet instant il y aura indignation possible. La peine sera autre chose que la vengeance privée. Ce sera la réaction sociale contre un acte qui lèse les sentiments sociaux. Une autre analyse du fonctionnement de la réaction pénale nous fournit ainsi une autre conception, et de la vengeance privée, et de la peine publique. Nous allons voir que toutes deux dépendent, dans les premiers types de sociétés, de conditions sociales, ou plus précisément religieuses : la vengeance privée, effet de la nature religieuse de la famille; la peine publique, effet des interdictions rituelles.

1) V. Berger, *La Cruauté*, Th. de médecine de la Faculté de Bordeaux, 1894.

1. *La vengeance privée.* — M. Steinmetz, avons-nous vu, faisait du culte des morts l'une des causes de la vengeance. Il est en effet impossible de nier qu'il y ait dès l'origine des connexions très intimes entre ces deux ordres de faits. Si ce n'est pas en présentant une importante masse statistique des peuples où coexistent le culte des morts et la vengeance privée, que l'on prouve de réels rapports, les exemples caractéristiques que nous venons de citer ne laissent aucun doute. Mais ce ne sont pas nécessairement deux institutions dont l'une serait cause de l'autre. Tout ce que les faits permettent d'affirmer c'est qu'elles se pénètrent l'une l'autre. La vengeance familiale colore les coutumes funéraires. Elle crée les rites signalés, ou elle met fin au deuil; elle est l'un des facteurs des pratiques du sacrifice funéraire; elle est l'une des causes de la coutume malaise de la chasse aux têtes, etc. D'un autre côté les croyances concernant les morts influent évidemment sur la nature farouche, religieuse de la vengeance du sang, sur la durée, sur la facilité qu'elle présente à se laisser entamer par la composition. Mais obligent-elles à la vengeance? On dit que les vivants se représentent le mort comme cherchant satisfaction, que c'est cette idée et la crainte qu'ils ont de l'esprit, qui les forcent à agir. Mais les faits quelque peu démonstratifs, on les emprunte presque tous aux nations caucasiques, à des sociétés où la famille patriarcale est parfaitement organisée, où l'ancêtre est dieu et agit comme tel. La vengeance est bien, dans ces cas, une suite du culte des ancêtres[1]. Mais ce culte est alors le centre de la vie de famille, principe religieux de ses actes. Tel n'était pas le type premier de la famille; là, c'était le caractère religieux de la communauté qui était la cause, et non pas l'effet; les rites funéraires et les croyances qu'ils exprimaient, d'une part, la vengeance familiale, de l'autre, en étaient les produits correspondants mais distincts.

La solidarité religieuse du clan était le véritable antécédent de la plus grande partie des rites funéraires. Un fait saillant, le plus extraordinaire : l'universelle extension de ce que M. Steinmetz a

1) Kovalevsky, *loc. cit.*

appelé l' « endocannibalisme », de ce qu'on pourrait nommer plus exactement l'anthropophagie rituelle des parents, ce fait, dis-je, repose immédiatement sur ce sentiment originaire de l'unité religieuse de la famille[1]. Comme le disent les observateurs qui souvent sont sur ce point d'une remarquable unanimité, les sauvages croient que, s'ils mangent ainsi leurs parents, les vertus du mort pénètrent leurs propres corps[2]. Rien n'est, de la sorte, perdu de l'esprit général qui anime le clan. Telle est l'explication que donnent de cet usage les Australiens, aussi bien que les Indiens de l'Amérique. Certes l'anéantissement de l'âme du mort, et la disparition des dangers que peut causer un esprit sont bien aussi une condition d'une pareille pratique. Mais on ne comprendrait pas que le repas dût être fait en commun, s'il ne s'agissait de partager entre les parents d'une partie de l'esprit de famille, prête à échapper. Mais bientôt on cessa de s'assimiler le mort dans un repas rituel : l'esprit ne fut plus anéanti dans la vie du clan. Il devint alors indépendant, redoutable, quelques précautions qu'on prît contre lui lors de l'ensevelissement du cadavre. Il exigea donc qu'on lui donnât des marques d'attachement, qu'on communiât avec lui, qu'on se donnât à lui. Aussi, la solidarité religieuse du clan continue à apparaître nettement, au moment des funérailles, dans la coutume du sacrifice de la chevelure, bien connue depuis le livre de Wilken[3]. Il est vrai que celui-ci[4], après M. Tylor[5] et Krause[6], y voit un mode de substitution sacrifi-

1) V. Steinmetz, *Endokannibalismus*, p. 52, §26; — J. Lippert, *Der Seelencult* (1881) p. 65 et suiv. — S. Hartland, *The Legend of Perseus*, II, p. 282 et suiv., donne une bibliographie assez complète des faits, mais confond le repas où est mangé le mort et celui où les parents mangent en présence du mort. Sauf, sur ce point, et pour quelques autres interprétations, nous suivons en général M. S. Hartland.

2) Curr, *Australian Race*, Melbourne, 1896, nº 46, tribu de Warburton River, II, p. 18 et 19. — Nº 52, Gason, *Diyeries*, II, p. 62. — V. Frazer, *Totemism*, 1887, p. 79 et suiv.

3) G.A. Wilken, *Das Haaropfer*, Leyde, 1886-1887 (*Revue coloniale internationale*).

4) *Ib.*, p. 364, 377.

5) *Civil. prim.*, II, p. 515 et suiv.

6) Krause, *Die Ablosung der Menschenopfer* (*Kosmos*, 2ᵉ année, p. 68 et suiv.).

cielle. Selon eux, les parents, la veuve surtout donnent au mort une boucle de cheveux, des débris d'ongle, un doigt, etc., après lui avoir donné autrefois des vies humaines, leur propre vie souvent. Mais rien ne semble moins démontré qu'une pareille interprétation. Il paraît au contraire que le sacrifice funéraire humain, celui de la veuve surtout, soit bien postérieur à ces pratiques de communion, car nous ne voyons pas de ces sacrifices dans les tribus les plus sauvages, et nous y trouvons au contraire des pratiques, sinon identiques du moins analogues et équivalentes au sacrifice de la chevelure. Celui-ci fut un moyen magique d'établir une communauté entre le mort et le survivant[1]; or c'est tout ce qu'il faut au mort. Il n'a besoin, puisque c'est un esprit, que de satisfactions magiques, et l'on sait qu'en magie, un cheveu, une partie quelconque de la personne, une goutte de sang représente la personne elle-même. Cette pratique est donc un simple acte de communion : de même, dans certaines tribus australiennes[2], les parents reçoivent à la tête de violentes blessures, dont ils laissent couler le sang sur la tombe du mort. La coutume d'ailleurs est extrêmement générale[3], on en retrouve les traces dans la législation mosaïque et dans les usages romains. D'ailleurs cette hypothèse que nous proposons avec M. S. Hartland n'exclut pas l'hypothèse animiste suivant laquelle la plupart des rites funéraires auraient pour but d'assurer le départ de l'âme et de faire cesser, en la trompant, en l'écartant, les dangers que peut procurer sa hantise parmi les vivants. Certes de même que l'esprit du mort ne devient pour l'Hindou un Pitri[4], un ancêtre, que par l'achèvement parfait des rites, de même la plupart des actes du

1) V. S. Hartland, II, p. 325, p. 118 et suiv.; cf., p. 222. Nous ne suivons donc pas sur ce point ni Frazer, *On certain burial customs* (*Journal of the Anthropological Institute*, XV, p. 64 et suiv.), ni Wilken, *Haaropfer*, p. 364. V. aussi R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1887, p. 215-325.

2) Curr, n° 73, II, p. 204; cf. p. 178; n° 75, II, p. 223; I, p. 272, etc.; Bomicy, *J. A. I.*, XIII, 134.

3) Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, p. 147 et suiv.; — cf. Wilken, *loc. citato*, V; cf. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums*, 160, in *Skizzen und Vorarbeiten*, 1887, v. III.

4) Dr W. Caland, *Ueber die Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, Amst., 1888, p. 22. V. Manou, III, 230 et Kulluka *ad loc.*

culte funéraire ont pour but d'assurer la destinée du mort, d'en débarrasser ainsi les humains. Mais, en réalité, il n'y a pas que la terreur qui s'exprime dans tous ces rites; l'amour y tient aussi une place. On tient à ce que les cérémonies s'accomplissent par attachement pour le mort. Il est un esprit redoutable, mais avec lequel on veut rester en relations Beaucoup de tribus australiennes et indiennes, la plupart des tribus de la Nouvelle-Guinée, des peuplades malaises, gardent avec elles, dans toutes leurs migrations, les os, le crâne du mort. Ce sont en effet de puissants instruments de magie et de très grandes forces[1] dans la tribu. Mais il existe une série de faits encore plus remarquables, collectionnés d'ailleurs par Wilken lui-même. Ainsi de Flacourt[2] raconte que les Malgaches malades « envoyaient un ombiasse (sorcier) quérir de l'esprit au cimetière, qui y va la nuit, et fait un trou à la maison qui sert de sépulcre, en appelant l'âme du père du malade, il lui demande de l'esprit pour son fils qui n'en a plus ». Un certain nombre de rites funéraires semble donc bien directement causé soit par le sentiment de la solidarité familiale, soit par les croyances animistes. Ces deux ordres de faits fusionnent d'ailleurs dans le totémisme, religion animiste du clan, fondement de son unité, de ses pratiques, de ses idées[3].

La vengeance, elle aussi, est un effet de cette unité religieuse du clan. Rappelons un fait que M. Steinmetz n'a pas suffisamment mis en relief, toujours parce qu'il n'a pas cherché autre chose qu'une théorie des peines sanctionnant l'homicide. Aucune mort, pour le sauvage, n'est naturelle. Toute maladie, toute mort est due soit à la transgression d'une interdiction rituelle, soit aux maléfices d'un sorcier ou d'un membre d'une tribu voisine[4]. Toute mort a donc besoin d'être vengée, et non pas seulement la mort violente.

1) V. citations de S. Hartland, II, p. 316-317; cf. Man, *On the Aboriginal inhabitants of Andaman Islands*, p. 74 (*Journ. Anthrop. Instit.*, 1882, XII).

2) *Histoire de la grande île de Madagascar*, Paris, 1658, p. 101-102; Wilken, *Het animisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Leyde, 1884 (*De Indische Gids*, p. 937-942); cf. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, 195.

3) Wilken, *Het Animisme*, p. 999.

4) Curr, *Austr Race*, I, p. 325; II, p. 199; I, 131; II, 247; cf. Taplin in *Native tribes of South Australia*, p. 30, 27, 28.

C'est donc en réalité toute blessure grave de la vitalité du clan qui donne cours à la vengeance. Aussi, avons-nous vu, la détermination du coupable est souvent partie essentielle des rites funéraires pour une mort quelconque. Il n'y a qu'une exception : quand il y a eu homicide et que le meurtrier était un parent de la victime[1]. L'assassin n'est pas puni de mort, souvent on le laisse en paix, on trouve des raisons à son acte. Voilà le fait vraiment crucial. Toute lésion extérieure infligée au clan entraîne une réaction ; ce qui se passe à l'intérieur, les torts que le clan se cause à lui-même (sauf quand les prescriptions religieuses sont en jeu), n'excitent aucun mouvement. C'est ainsi que R. Smith a pu définir le *ḫay* arabe en disant : « Un groupe de parents est un groupe où il n'y a pas de vengeance du sang »[2]. Il y a plus, la vengeance privée garantit non seulement la vie physique, mais surtout son intégrité religieuse, son honneur. Bornons-nous à indiquer deux cas remarquables[3]. Chez les Garos du Bengale, c'est la jeune fille qui doit demander la main de son futur époux, elle fuit alors ; et si son fiancé ne la suit pas, non seulement il viole les lois de l'étiquette, mais encore il insulte tout le « mahari »[4] de la femme, et il s'ensuit de véritables guerres privées. On sait, d'autre part, quelle est la généralité de cette interdiction de prononcer le nom du mort, quelquefois toujours, d'autre fois pendant toute la durée du deuil. En Australie, dans les tribus de la baie de la Rencontre, et les tribus de la province d'Adélaïde, lorsqu'un membre d'un autre clan viole cette coutume, cet acte entraîne immédiatement vengeance, et souvent des guerres interminables[5]. Le même fait est rapporté des Kenayes de l'Amérique du Nord[6]. C'est donc la solidarité du

1) Steinmetz, II, p. 162 et suiv.

2) R. Smith, *Kinship*, etc., p. 25.

3) Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872, p. 65.

4) Littéralement : *motherhood* c'est-à-dire tout le clan à descendance en ligne maternelle.

5) Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes* in *Natives tribes of South Australia*, p. 164 ; cf Mayer, *ib.*, p. 199, 200. 198.

6) Steinmetz, II, p. 157 ; cf. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, 1883, p. 330.

clan vis-à-vis des circonstances extérieures qui cause immédiatement la plupart des cas de vengeance. Il nous reste à établir que cette solidarité est bien de nature religieuse, dans ses rapports avec la vengeance privée.

Il semble que la chose aille de soi, puisqu'il est depuis longtemps admis que la famille s'est fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances religieuses. Quelles que soient les divergences des écoles historiques et anthropologiques, que ce soit le totémisme ou la famille patriarcale qui soit mise à l'origine de l'évolution familiale, la nature religieuse de cette origine est unanimement accordée. Cependant si la vie sociale de la famille a été à l'origine une vie surtout religieuse, les clans ont eu toujours une vie économique et instinctive assez intense. La vengeance familiale pourrait être ainsi la simple réaction instinctive contre la douleur ressentie. Telle semble la théorie que soutient M. Steinmetz quand il fait de la vengeance indéterminée, aveugle, le premier stade de l'évolution de la peine. Mais d'abord, il faut, pour que la famille ou le clan réagissent comme observe M. Steinmetz qu'une douleur soit ressentie, que tous souffrent du mal éprouvé par un seul. Il faut déjà la solidarité familiale. Et puis le sauvage se venge plutôt qu'il ne venge les siens, c'est lui-même qui est affecté, qui est insulté, dont la vie est en danger. De même que certains rites funéraires tendent à faire disparaître un enchantement qui pèse sur toute la maison, sur tout le village ou les proches parents[1], de même la vengeance, quelque indéterminée qu'elle soit, a pour but de faire cesser l'état douloureux qui a envahi le corps familial entier. Car c'est la famille et non la mort qu'il faut venger, au moins dans certains cas[2]; « la for-

1) Ainsi ces rites d'abandon de la hutte, d'émigration du village, de purification générale par l'eau. Frazer, *Burial customs*, p. 77 et suiv.; Wilken, *Haaropfer*, p. 246 et suiv. Nous adoptons une autre interprétation des faits que ces derniers auteurs. Les pratiques sont d'ailleurs infiniment fréquentes; sans sortir de la Nouvelle-Guinée, nous en trouvons de nombreux exemples : H. Romilly, *The Western Pacific*, p. 197; Guillemard, *Cruise of the Marchesa*, II, p. 288; Meyners d'Estrey, *La Papouasie*, 1881, p. 151; Dr P. Comrie, *Anthropological notes in New-Guinea* (*J. A. I.*, VI, p. 109).

2) R. Smith, *Kinship*, etc., p. 23.

mule de l'appel à la vengeance privée ce n'est pas : le « sang d'un tel a été versé », c'est : « notre sang a été versé ». Ainsi, de nos jours encore, le duel, seule survivance de ces institutions, tend plutôt à sauvegarder l'intégrité morale de la famille qu'à défendre ses membres.

Il nous est certes impossible d'établir d'une façon directe que tel a été réellement le mécanisme originel de la vengeance privée. Même sous son type le plus simple, la réaction sociale et passionnelle de la famille laisse place à la réaction instinctive des individus, ou se confond avec elle. Les faits d'ailleurs présentent un pareil concours de causes. Car la vie du sauvage est formée d'une intrication de pratiques sociales et d'actions instinctives[1]. Mais si nous rapprochons ces formes premières de la vengeance, d'une part de ce qu'elle est devenue dans des sociétés plus évoluées, et aussi des pratiques et croyances connexes, en particulier de celles qui concernent le sang, immédiatement l'hypothèse s'imposera à nous. De Jung raconte que « lorsque l'enfant (australien) est blessé, la lourde massue du père tombe avec une violente rage sur tous ceux qui se trouvent à portée, quand bien même il n'y aurait pas dans l'accident de faute de leur part, aussi indirectement que ce soit. Nous avons probablement ici la croyance que la quantité de douleur que ressent l'enfant se fractionne parce que d'autres souffrent en même temps »[2].

1) « Pour le natif de la Nouvelle-Guinée, une croyance, dite superstitieuse, n'a pas de base hypothétique, c'est pour lui un instinct plutôt qu'une idée, c'est une force à laquelle il est contraint d'obéir, à tout hasard et envers toute tendance contraire. La forme spéciale de superstition à laquelle ces remarques se rapportent est la croyance que quand un homme meurt hors de son village natal, même s'il meurt d'une mort absolument naturelle, non seulement le bonheur de son esprit, mais encore le bonheur futur des esprits de ses parents vivants, dépend de l'une des deux alternatives : ou un payement doit être fait par ceux chez lesquels il est mort, ou la vie de l'un d'entre ces derniers doit être prise. Faute de l'accomplissement de l'une quelconque de ces deux choses, il n'y aura pas de repos actuel pour l'esprit du mort, ni de paix future pour les âmes de ses parents. » G. S. Fort, in Romilly, *From my verandah in British New Guinea*, p. 234, 235.

2) Ploss, *Das Kind*, II, p. 334, d'après de Jung. Cf. Steinmetz, I, p. 319, 328; Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, p. 205, et S. Hartland, II, p. 431, attribuent ce fait aux Dieyeries.

Le sang appelle le sang; de même dans toute la psychologie religieuse des non-civilisés le semblable appelle le semblable[1]. Les textes bibliques sont éminemment convaincants à cet égard[2]. « Et (Dieu) dit : Qu'as-tu fait? la voix des sangs de ton frère crie vers moi de la terre. » Ces idées furent fondamentales dans la législation hébraïque[3]. C'est un certain membre de la famille appelé garant du sang (littéralement : témoin ou sauveur du sang עד ou גאל) qui est chargé de poursuivre le meurtrier, « l'homme de sang ». Les querelles sont appelées des « affaires entre sang et sang »[4]. L'impression que donne tout ce système est bien celle qu'on attend : le meurtre est affaire de droit privé; il ne relève qu'indirectement du droit public et religieux[5]. D'ailleurs les textes eux-mêmes mettent en corrélation la vengeance du sang et tout l'ensemble des institutions religieuses qui ont le sang pour objet[6]. « Toutefois vous ne mangerez pas de chair avec son âme, son sang. Car certainement le sang de vos âmes, je le redemanderai de la main de tout être vivant, et je le redemanderai de la main de l'homme. Qui aura répandu le sang de l'homme dans l'homme, son sang sera répandu. » Car le sang est divin, c'est ce qui fait vivre l'homme et les bêtes, ce qui dans le sacrifice appartient à Dieu[7]. Le rapport est ici bien évident. Mais d'autres pratiques concernant le sang sont communes aux peuples les plus sauvages et aux Hébreux : d'abord ce sont les interdictions relatives aux sangs menstruels, à la souillure des femmes enceintes, des femmes au moment de la puberté[8]; ensuite ce sont les pratiques magiques qui s'exercent sur le sang, à peu

1) On voit sur quel fonds a pu s'appuyer le développement du talion.

2) *Genèse*, IV, 10, 9, 5 et 6.

3) *Nombres*, XXXV, 12 et suiv.; *Deutéronome*, XIX, 20 et suiv.

4) *Deut.*, XVII, 8; cf. R. Smith, *Religion of Semites*, 1890, p. 33 et suiv.

5) Nowalck, *Lehrbuch der hebräischen Archaeologie*, 1894, I, p. 50. — Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 1893 et 1884, art. *Blutracher*, *Korperverletzungen*, *Strafrecht*.

6) Sur le sang dans le droit mosaïque, talmudique, et le folklore juif, voir Strack, *Der Blutaberglaube*, etc. Munich, 1892, p. 73 et suiv.

7) R. Smith, *Relig. of Sem.*, p. 235, 234.

8) Smith, *Appendice*, p. 447 et suiv; cf. Frazer, *The Golden Bough*, 1890, I, 177, 185; II, 223 et suiv.

près identique là où elles existent encore, à ce qu'elles sont et ont été dans les sociétés les moins avancées : les rites de la communion par le sang, l'incantation prononcée sur le sang, etc.[1]. Mais le sang c'est ce qui est proprement commun à tout le clan, c'est sa vie. Le clan ne forme qu'un seul corps, il est une seule « chair »[2], une « unique viande » (لحم). C'est ce tout qui a à réparer ses pertes. Il est présent dans la conscience de ses membres, les lésions qu'il subit, éprouvées par tous, entraînent le mouvement de chacun. La solidarité religieuse du groupe, la sensibilité qu'il éprouve à l'injure faite au sang, sont donc la cause immédiate de la vengeance privée[3].

La suite de l'évolution de la vengeance privée démontre d'ailleurs la vérité de notre hypothèse. La vengeance s'affaiblit non

1) S. Hartland, I, p. 289 et suiv.; II, 149, 151 et suiv. ; cf. Strack, *loc. cit.*, chap. II et III.

2) *Lev.*, XLIX. Cf. R. Smith, *Kinship*, etc., p. 34, 148.

3) Certaines tribus vengent ainsi (et c'est une preuve de plus) non seulement les membres du clan, mais encore les animaux totémiques tués. Même certaines tribus Kamilaroi d'Australie étant divisées en totèmes sexuels voient souvent s'élever des luttes entre les individus des deux sexes à cause du meurtre de l'un des animaux totèmes. Tivon et Howitt, *J. A. I.*, XVIII, 58 : *Further notes on the Australian class system*; cf. J.-A. Ridley, *J. A. I.*, II, 268, IX, 458; M. J. Smith, *The Boandik tribe*, p. 5.

D'autre part, la nécessité de la vengeance pour terminer le deuil apparaît comme produite par la fusion partielle du culte des morts et de la vengeance privée ; la vengeance est, en effet, le seul moyen de réparer la perte faite par le clan, car le sang guérit le sang : le mal d'un clan étranger compense le mal subi par un autre. De là la présence de sacrifices humains lors des funérailles, de là la fête *tiwah* des Dayaks Olo Ngadju de Bornéo où la tribu sacrifie en un jour tous ses prisonniers en l'honneur des morts. Wilken, *Haaropfer*, 256-260, 226; Grabowsky, *Der Tod, das Begräbnis das Tiwah oder Todtenfest und Ideen ueber des Jenseits bei den Dayaken*, Leyde, 1889. Extr. de *Internat. Archiv für Ethnographie*.

De ce point de vue, nous pouvons encore relier le culte des morts et la chasse aux têtes, autrement que M. Steinmetz n'a fait. La famille qui s'est vengée et qui adore les restes du parent mort a intérêt à réparer, autant qu'elle peut, la perte qu'elle a éprouvée. Pour cela elle fait du mort, qui lui est favorable, un esprit très puissant, en lui apportant autant de crânes qu'elle peut, c'est-à-dire d'esclaves pour le pays des ombres. C'est ainsi que les natifs de l'île Isabelle croient que les têtes que l'on place sur le tombeau ajoutent du *mana* au nouveau tindhadho (esprit du chef). Codrington, *The Melanesians*, etc., p. 257.

seulement à mesure que s'évanouit le culte des ancêtres; ou à mesure qu'augmentent la tribu, la cité, la nation et le pouvoir social, par suite; elle s'affaiblit aussi avec la disparition de cette vie religieuse du clan. Elle doit être anéantie absolument, comme M. Steinmetz l'a bien vu, dès que le clan ne vit plus d'une vie autonome propre, car il faut que la société supprime ces guerres privées. Alors apparaissent, en Germanie[1], chez les Hébreux, toutes sortes de limites au droit de vengeance. Il est temporaire, s'arrête au premier acte, etc. Peu à peu, le caractère religieux, insatiable et formaliste de la vengeance familiale s'efface à son tour. Sa nature privée subsiste seule[2] dans le système de l'action noxale : la famille du meurtrier a le droit de choisir : abandonner le coupable ou payer l'amende[3]. Cette pratique juridique est une des sources du droit privé de Rome et de nos sociétés[4].

2. *La sanction des interdictions rituelles.* — Ainsi ni dans l'origine, ni dans l'évolution de la vengeance du sang, nous ne trouvons rien qui puisse faire supposer qu'elle ait été réellement le type premier de la réaction pénale publique. Quelque religieux que soit son caractère, il est exclusivement familial et privé. Ce n'est pas la société qui punit, c'est un groupe qui se défend. Il fallait donc une tout autre source au droit criminel proprement dit. Même dans les sociétés les plus élémentaires a dû fonctionner quelque chose d'équivalent à la peine publique actuelle. Certaines choses ont été interdites; ceux qui les accomplissaient ont été incriminés et punis. Mais le meurtre, originairement, n'a pas été de ces actes; l'existence de la vengeance du sang suffisait pour protéger la société contre des assassinats trop fréquents. Il y en a eu d'autres de ce genre. M. Steinmetz mentionne lui-même la législation du tabou polynésien. Dans son avant-dernier chapitre, il consacre un long paragraphe à l'inceste consi-

1) Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Halle, 1842, p. 160 et suiv., p. 172; G. Loffler, *Ueber die Schuldformen*, Wien, 1895, p. 37, etc.

2) G. Löffler, *ib.*, p. 15, 4 et 8.

3) Post a retrouvé cette institution en Kabylie, *Ethnologische Jurisprudenz*, 1894, § 55; cf. Steinmetz, I, p. 386.

4) Girard, *Actions noxales*, Paris, 1882, p. 49 et suiv.

déré comme crime et puni comme tel. Ces observations devaient être étendues : cette forme du droit on la retrouve partout; le système des interdictions rituelles forme le fond de la vie morale et juridique des sociétés les plus simples. A vrai dire, nous comprenons comment M. Steinmetz a pu négliger un pareil ensemble de faits. D'abord les interdictions rituelles sont quelquefois sans aucune sanction; d'autres fois les transgressions n'entraînent que des dangers magiques pour celui qui les accomplit. Enfin quand il y a réellement vindicte publique, parce qu'il y a danger public, la répression est, comme dit M. Durkheim, « diffuse »[1]. La société n'a pas d'organe spécial administrateur de la justice, parce que le travail n'y est pas divisé. Chaque individu est juge; la mort dans la plupart des cas est infligée, sur-le-champ, sans procédure, par n'importe qui. Aussi M. Steinmetz n'a-t-il rassemblé que des exemples épars de ces faits, puisqu'il définissait la peine comme il faisait le caractère pénal de pareilles sanctions ne pouvait lui apparaître. Au contraire la remarque s'impose dès que l'on considère l'ensemble des faits sociologiques qui ont réalisé la répression juridique et morale, et que l'on appelle peine toute punition infligée à l'auteur d'un crime d'une violation de la loi et de la coutume.

Dès cet instant une masse de faits apparaît que M. Steinmetz avait négligés. Les ethnographes ne les rassemblent pas encore sous des rubriques spéciales, et ils sont extrêmement disséminés dans leurs livres. Mais les exemples fourmillent littéralement de « tabous », de défenses religieuses à peine de mort, qui, quel que soit leur but lointain, ont pour objet immédiat une prohibition, soit de toucher un objet tabou, soit d'interrompre un rite, soit de contrevenir à une coutume religieuse. Choisissons au hasard un ouvrage que M. Steinmetz connaît bien, par exemple celui de Powers sur les tribus de la Californie[2] : chez les Karoks la femme est exclue sous peine de mort de la chambre d'assemblée; personne ne doit jeter les yeux sur l'Indien qui représente le dieu lors des

1) Durkheim, *Div. du Travail*, p. 80.

2) Powers, *Contributions to American Ehtnology. Tribes of California*; Washington, 1877, p. 24, 30, 59, 80, etc.

fêtes annuelles. Les Yuroks massacrent les vieilles femmes qui ont pu empêcher la réussite de leur pêche, etc. Mais procédons sur ce point avec une méthode plus stricte. Choisissons deux classes de faits, géographiquement et sociologiquement déterminés. Nous observerons ainsi les tabous de village chez les peuplades non civilisées de l'Inde et de l'Indo-Chine; et nous ferons ensuite l'étude générale des sanctions du tabou mélanésien. Dans le premier ensemble de faits apparaîtra cette forme diffuse de la sanction du tabou; dans le second nous saisirons sur le vif son caractère religieux d'où suivent l'instantanéité de l'exécution, d'une part, et de l'autre la manière dont elle atteint immédiatement l'individu.

Celui qui viole un tabou met en péril l'existence même du clan. Quiconque interrompt les cérémonies nécessaires à la vie du groupe est puni par la société entière, c'est-à-dire par le premier guerrier présent. Celui-ci n'est pas exposé à la vengeance des parents, parce qu'il est parent lui-même, et parce qu'il a agi au nom des sentiments de tout le clan. Ainsi, dans presque toutes les tribus non civilisées du nord-est de l'Inde et de la Birmanie, chez les Kyoungthas[1] en général, chez les Miris, chez les Karens[2], les Kuki-Lushai[3], les Kounpuis[4] nous retrouvons une coutume uniforme ; soit à l'occasion d'une fête, soit pour permettre des cérémonies magiques, des sacrifices (*puja*) qui désenchanteront le village que ravage une épidémie, les indigènes proclament le « khang » un tabou de trois jours, pendant lequel personne ne peut du village ni sortir ni y entrer. Celui qui le tente est tué par le premier venu. Le même usage se rencontre d'ailleurs dans bien des tribus de race malaise; le fait n'est donc nullement isolé. Toute cérémonie magique, d'ailleurs, toute réunion religieuse du clan est protégée à l'origine par de pareilles pénalités. Ainsi les assemblées de sociétés secrètes chez les

1) Tyoungthas et Tipperah, p. 197; Miris, p. 236; Kuki-Lushai, p. 276; Lewin, *Wild Races of South Eastern India* (1870).
2) Bastian, *Die Volkerstamme des oestlichen Asiens* (1864 suiv.), I, p. 138.
3) Soppitt, *A short account in the Kuki-Lushai tribes*. Shillong, 1887, p. 19.
4) Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 52, etc.

Indiens de l'Amérique du Nord, dans la Mélanésie, etc.[1], partout la société réagit immédiatement par l'un quelconque de ses membres.

On sait quelle est l'importance des tabous concernant les sangs menstruels de la femme. Une simple transgression est du plus grand danger. Aussi en Mélanésie[2], toute femme doit être écartée : lorsqu'elle accouche, au moment de l'initiation des enfants, lors de la puberté; pendant une cérémonie magique elle ne doit même pas être vue. Souvent celui qui les rencontre alors les tue[3]; de même en Australie[4] où nous rencontrons l'exemple le plus remarquable. Mrs. James Smith qui séjourna longtemps parmi les Boandik raconte qu'ils pensent que s'ils voient le sang de leur femme ils risqueront d'être tués par leurs ennemis. Aussi, quand dans un combat le soleil les a un peu aveuglés, la première femme qu'ils rencontrent est sûre de recevoir un coup de massue[5]. Telle est bien la justice aveugle, inconsciente, toute de passion et d'instinct, que l'on s'attendait à trouver à ce stade de l'évolution sociale.

Certes tous les tabous n'ont pas de pareilles sanctions, mais ceux qui se revêtent de cette forme ont tous le même caractère : ainsi certains tabous funéraires[6]; ainsi encore les prohibitions

1) Ex. : les cérémonies du Duk-Duk à la Nouvelle-Bretagne; H. Hastings Romilly, *The Western Pacific*, p. 17, et aux îles d'York, p. 61; cf. Codrington, *loc. cit.*, p. 69.

2) V. L. Marillier, *Tabou mélanésien*, p. 53-56, de l'extrait des *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (*Public. de l'École des Hautes-Etudes*, 1896) où la plupart des textes relatifs à la Mélanésie propre se trouvent réunis.

3) Ex. : Kowraregas et tribus du cap York. Mac Gillivray, *The voyage of the Rattlesnake*, II, p. 14. — Iles du détroit de Torres. A.-C. Haddon, *The Ethnography of the Western tribes of Torres Straits* (*J. A. I.*, XIX, p. 325, 357, 397, 407).

4) Brough Smyth, *Aborigenes of Victoria*, I, 62; Curr, I, 569; Taplin, *loc. cit.*, p. 13; Ridley, p. 186.

5) Mrs. James Smith, *The Boandik tribe*, p. 5.

6) Philippines, Blumentritt *in* Steinmetz, I, p. 375, cas 1 et 4. — Nouvelle-Calédonie, De la Hautière, *Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie*, p. 15. — Nouvelle-Guinée, d'Albertis, *La Nouvelle-Guinée*, traduction française, Paris, 1886, p. 26. C'est l'usage général en Mélanésie de placer des gardes auprès des tombes des chefs. V. Ch. Lyne, *New Guinea. An account on the British protectorate on the Southern shores of N. G.*, Londres, 1885.

qui constituent l'exogamie interdisant tout rapport sexuel[1] entre gens de même clan. C'est toujours la réaction diffuse du clan contre une insulte faite à ses sentiments religieux, parce que ces sentiments forment le principe même de son existence morale, et parce que leur intégrité exige la présence d'une pénalité qui la défende. Aussi la répression qui suit tout crime religieux dans les nations mélanésiennes, est-elle absolument immédiate. En Nouvelle-Calédonie un homme ayant rompu un tabou est devenu tabou lui-même, par conséquent dangereux; s'il touche l'un des siens, il reçoit un coup de hache sur le crâne[2]. En Nouvelle-Calédonie les tabous imposés par le chef sont gardés par lui. « Des gens de sa suite sont chargés d'assommer ceux qu'il veut punir... pour une infraction au tabou[3]. » De même les sociétés secrètes de la Mélanésie[4] surveillent jalousement les tabous qu'elles imposent. Les infractions sont mystérieusement et subitement punies. Dans tous ces cas la répression est immédiate; elle répond sur le coup à la faute. Foncièrement instinctive, elle est religieuse dans ses motifs, religieuse dans sa forme. On ne pourrait mieux la comparer qu'aux actions d'une foule fanatique contre celui qui viendrait heurter les sentiments qui la meuvent.

Cette nature religieuse produit encore le caractère individuel que revêt la répression attachée aux interdictions rituelles. Car les individus seuls enfreignent les lois religieuses. Le clan est à ce moment et la société, et la famille et l'église; il fait la loi, il ne la transgresse pas quand il la change. La peine religieuse ne peut donc pas porter sur le clan, sauf en des circonstances très rares; elle a donc dès l'origine l'individu comme objet. Tous les cas que nous venons de citer présentent éminemment ce caractère. De ce côté le droit pénal élémentaire correspond bien au nôtre. La société la moins civilisée ne châtie que des individus et des citoyens, comme la société la plus avancée. — Cette simi-

1) Frazer, *Totemism*, p. 58-59 suiv.
2) J. Patouillet, *Trois ans en Nouvelle-Calédonie*, 1875, p. 216 (?); cf. Mac Gillewray, *loc. cit.*, II, p. 14; Haddon, *loc. cit.*, p. 410.
3) Vieillard et Deplanche, *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, 1867, p. 67.
4) Penny, *Ten years in Melanesia*, p. 203, etc.

litude est une preuve de plus à l'appui de notre thèse. On objectera certainement ces cas très fréquents où l'indignation publique s'acharne contre la famille qu'on massacre, contre les propriétés du coupable, et tous les objets qui ont été en contact avec lui, qu'on détruit et qu'on brûle[1]. Mais il semble que c'est là un phénomène secondaire. L'un des caractères essentiels du tabou est précisément qu'il est contagieux[2]. De la sorte, mais sans qu'il y ait rien de nécessaire à cela, la répression publique pourra s'étendre à tout ce qui est devenu tabou en même temps que le violateur du tabou lui-même. Tout ce qui sera enchanté, ensorcelé, dangereux parce qu'il a été en contact avec un homme évidemment possédé devra être détruit comme lui. De plus, la violence de la colère provoquée dans le groupe, le peu de respect qu'ont ces sociétés pour la propriété et la vie des individus, seront autant de causes qui feront que la vindicte publique s'étendra plus loin que le coupable. Mais voilà que parmi les phénomènes de la législation primitive nous venons de découvrir l'esprit même du châtiment hébraïque qui punit « l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième [génération]... » La procédure de l'interdit israélite et assyrien : le massacre total[3] et la destruction absolue d'une nation ou d'une ville, a son véritable équivalent dans l'acharnement des peuplades sauvages contre tout ce qu'a touché un criminel, un maudit. Cette insatiabilité profondément religieuse du droit pénal vient à peine de disparaître de nos lois. Il suffit de rappeler que l'ancien droit proclamait la confiscation des biens du condamné à des peines capitales. Ici encore, l'origine religieuse de la peine éclate à tous les yeux.

1) Ex. : Fiji, Williams et Calvert, *The Fiji Islands*, 1858, p. 236; Maxwell, *The Aboriginal tribes of Perak* (*Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 4, p. 48); Riedel, *De Sluik en Kroeshaarige Rassen tusschen Selebes en Papua*, 1886, p. 346.

2) Mariner-Martin, II, 164, 165, 258 et suivantes. *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis* (1817), Vieillard et Deplanche, *loc. cit.*, p. 29; de Bovis, *De la société tahitienne à l'arrivée des Européens* (*Revue coloniale*, 1855, p. 526).

3) *Samuel*, xv, 3 et suiv.

Le mécanisme de l'inculpation, tant dans les premiers types de législation que dans les dernières formes, porte encore la marque de cette origine. Une faute rituelle volontaire ou involontaire n'en est pas moins une faute [1]. Dans le droit primitif comme dans tout droit religieux, l'intention n'est nullement requise pour faire d'un acte une faute ou un crime. Il suffit qu'il y ait eu manquement à une coutume imposée, d'un acte interdit, pour déchaîner la fureur du clan. Tous les faits que nous avons cités militent en faveur de cette remarque. C'est l'acte seul contre lequel la société réagit. Le caractère religieux de la peine elle-même demande aussi à être noté. Presque toujours la peine est capitale [2]. La nature absolue d'un pareil châtiment, le peu de ressemblance qu'il a avec les autres punitions que le clan inflige à ses membres et dont parle M. Steinmetz, sont les signes de son origine. L'allure cruelle, aveugle, de tous les anciens droits trouve ici son explication. M. Löffler [3], traitant précisément de l'idée de la faute, reprochait à M. Steinmetz de n'avoir pas aperçu le caractère formaliste et ritualiste du droit des sociétés primitives, du droit romain, de l'ancien droit. Les procès faits aux animaux, aux pierres, par les tribunaux de Rome, d'Athènes, par nos Parlements, n'étaient pas de purs enfantillages. C'étaient de véritables satisfactions données aux principes religieux qui ont été pendant presque toute l'évolution juridique le véritable moteur, le foyer du droit pénal.

A l'intérieur de ce système des interdictions rituelles, il nous est d'ailleurs possible d'indiquer différents moments plutôt logiquement qu'historiquement distincts. [4] La sanction des inter-

1) *Manavadharmaçâstra*, II, vers 220.

2) A Hawaï la sanction générale des différents tabous était la mort. Olmsted, p. 248; Ellis. *Polynesian Researches*, II, 385; cf. J.J. Jarves, *History of the Sandwich islands*, p. 51.

3) G. Löffler, *loc. cit.*, p. 15 et suiv. p. 42.

4) La valeur des thèses que nous allons essayer de poser est tout hypothétique : les preuves manqueront souvent; les faits que nous invoquerons seront plutôt des conclusions que des observations directes. Heureusement pourrons-nous quelquefois nous abriter derrière l'autorité de R. Smith et de M. Frazer. Frazer, art. *Taboo* in *Encyclopedia Britannica*; R. Smith, *The Religion of Semites*, p. 153, p. 446 et suiv., *App.*, note B.

dictions rituelles, même des plus graves, a pu traverser trois phases : 1° elle n'a pas existé parce qu'inutile ; 2° elle n'a consisté que dans une punition magique ; 3° enfin elle a revêtu le caractère pénal que nous venons de voir. — I. Tous les ethnographes ont remarqué la rareté de l'inceste ; la rupture des tabous sexuels qui constituent l'exogamie, est de l'aveu de tous extrêmement exceptionnelle. D'autre part les raisons que le sauvage donne de sa conduite sont manifestement inventées à plaisir ; et les causes que les sociologues attribuent à ce fait sont bien lointaines et bien vagues. Peut-être la cause est-elle que le sauvage agit ainsi parce qu'il n'a pas idée d'agir autrement. La conscience sociale lui impose ses prohibitions avec une telle force que l'obéissance est instinctive et aveugle. « Il y a bien moins d'actes permis aux sauvages qu'à l'homme civilisé ». Chaque démarche de la vie est entourée d'un tel nombre de tabous et de rites absorbants, que ceux-ci pénètrent tellement toute la conduite que l'individu ne les sent plus et agit comme s'ils faisaient partie du système de ses instincts. Tel est encore le fonctionnement actuel du tabou en Mélanésie, par exemple celui du tabou des sangs de la femme : le natif les évite naturellement. — II. Mais dès que le sauvage se demande pourquoi il fait ainsi, ou dès qu'on lui pose la question, la première raison qu'il trouve et qu'il donne, c'est qu'il évite les risques magiques que la violation du tabou lui ferait courir. Car l'interdiction rituelle a par elle-même une puissance surnaturelle. L'acte criminel expose immédiatement l'individu aux dangers dont l'imagination entoure la transgression d'une règle sacrée [1]. Les esprits dont le sauvage remplit l'univers sont des gardiens vigilants des tabous (plus tard, au contraire, ce sera la présence d'esprits qui fera le tabou)[2]. Mais à l'origine le seul caractère surnaturel d'une chose fait que tous l'évitent. Smith et M. Frazer ont merveilleusement compris et prouvé que les notions de pur et d'impur, de sacré et de souillé, se confondent primitivement

1) Vieillard et Deplanche, *Essai sur la Nouvelle-Calédonie*, 1863, p. 24 : « Lorsqu'un indigène est assez audacieux pour pénétrer dans une enceinte sacrée, aussitôt les âmes voltigent autour de lui, le frappent avec violence et souvent le tuent. »

2) Penny, *Ten years in Melanesia*, p. 197, 200.

dans une seule : celle de chose interdite, de chose séparée ; le « tapu » s'oppose au « noa » comme la chose d'usage religieux à la chose d'usage commun. Or les règles pénales premières avaient précisément ce caractère religieux qui fait le tabou. Elles réagissaient donc par elles seules, en vertu de leur transcendance propre. L'individu qui touche une chose tabou devient tabou lui-même[1] : donc terrible[2] et dangereux pour les siens qui l'écartent[3]. Mais celui qui viole réellement un tabou, ou bien succombe immédiatement (à ce qu'on croit)[4], ou bien devient la proie des esprits; il meurt, souvent volontairement[5], où il devient malade, quelquefois instantanément[6] ou malchanceux. Aussi les légendes attribuent-elles souvent l'origine de la mort à la rupture d'un tabou : ainsi fait la *Genèse*, et le mythe des Australiens du Murray[7]. Il arriva aussi que l'individu ne succombe pas; c'est qu'il a un pouvoir magique, « un mana » supérieur, dirait un Mélanésien : il est lui-même un esprit ou un dieu, ou un homme bien puissant. Tant vaut l'homme, tant vaut sa force à l'égard des interdictions. Le caractère ambigu des conséquences du tabou répond à sa nature même : il concilie le sacré et l'impur, il fait les dieux comme les criminels. Une légende de Tahiti est bien intéressante à ce sujet. Gaussin[8] et Ellis[9] la rapportent presque

1) Mariner, *loc. cit.*, I, p. 284.

2) Maxwell, *loc. cit.*

3) Aussi force-t-on à sortir du village les jeunes gens lors de l'initiation, les filles lors de la puberté, les femmes lors des périodes et de la grossesse.

4) De là, l'usage de certaines règles du tabou pour servir d'ordalies : un individu déjà impur ne doit pas survivre à une pareille épreuve. Ex. : Tonga, Mariner, I, p. 164-165; cf. Cook, *III*e *Voy.*, trad. franç., I, p. 195.

5) Mariner, *ib.*, I, p. 258. Histoire de Palavalı qui se laisse mourir après avoir violé un tabou.

6) C'est ce qui arrive dans le cas des tabous de propriété : ceux-ci sont des marques que l'indigène dépose, après certains rites, autour de ses biens; le seul fait de les toucher donne libre cours à la force magique qu'ils contiennent, à la maladie, à la malédiction. Ex. : Gordon Cumming, *At home in Fiji*, I, p. 34 ; A. C. Haddon, *loc. cit.*, p. 338; Parkinson, *Im Bismarck Archipel*, 1887, p. 144 ; Penny, *loc. cit.*, p. 206.

7) Brough Smith, *The Aborigenes of Victoria*, I, p. 248.

8) Gaussin, *Traditions religieuses de la Polynésie in Dialecte de Tahiti*, in-8°, Paris, 1853, p. 258.

9) Ellis, *Polynesian Researches*, II, 58. (Je dois ces deux références à

dans les mêmes termes. C'est l'histoire de deux indigènes qui pêchent dans un endroit tabou, et ramènent avec leurs lignes le dieu lui-même. Celui-ci dans sa colère fait monter les eaux de la mer en un immense déluge, mais, précisément, sauve les deux véritables coupables qui deviennent les ancêtres du genre humain. De même le respect dû à un tabou varie suivant que la chose tabou se fait respecter; c'est ainsi que l'autel du Baal que renverse Gédéon était l'autel d'un faux dieu, puisque Gédéon ne meurt pas presque immédiatement après son sacrilège[1].

Quelques rapprochements de ces faits avec l'institution du *sacer* dans l'ancienne Rome seront un complément de preuve en même temps qu'ils rattacheront toute cette législation religieuse à notre propre droit public. Mais la chose n'est possible que si on prend les faits en bloc, si on ne considère pas exclusivement soit le *sacer* juridique, soit le *sacer* religieux, le *sacrum privatum* ou le *sacrum publicatum*, mais bien toutes ces espèces ensemble, car la communauté des mots correspond quelquefois au fond commun des choses. Les *sacra* à Rome se sont de tout temps opposés aux *res communes*[2]. Est *sacrum* non seulement ce qui appartient aux dieux de la cité, mais encore ce qui est attribué aux dieux de l'individu. Est sacrée toute chose retirée de l'usage commun, ou, ce qui revient au même, dont l'usage s'écarte. Supposons maintenant des règles revêtues de ce caractère à part, qui en fait des *leges sacratæ*. Soit par exemple le cas de la *lex sacrata* qui concernait les bornes du champ. Quiconque déplaçait le terme sur lequel avait été prononcée l'incantation nécessaire était par cela même *sacer*[3]. Mais la société

M. Marillier; je les ai empruntées à son cours sur les mythes diluviens.)

1) *Juges*, VI, 31 et suiv. V. discussion de ce texte R. Smith, *Relig. of Sem.*, p. 153, qui propose בר au lieu de לו et explique יומת=יומת : « l'homme qui lutte avec le Baal meurt avant le matin ». M. Carrière, dans une conférence, nous a proposé une autre correction, à mon sens, préférable. Il rapproche la fin des deux versets 31 et 32, lit par suite בו, et voit dans l'une la répétition de l'autre; on peut ainsi considérer le deuxième ירב בו de 31 comme interpolé, et traduire « c'est lui (le Baal) qui luttera contre lui (Gédéon), il sera mis à mort d'ici au matin, s'il est dieu, parce qu'il a détruit son autel ».

2) Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 1896, p. 231.

3) V. Bouché-Leclerq *in* Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiq. grecques et*

romaine était trop civilisée pour attendre elle-même les effets de l'incantation magique que l'on avait d'ailleurs fini par prohiber[1]. L'homme devenu *sacer* était voué à la mort. Tout citoyen avait le droit de le tuer, de détruire sa propriété, son troupeau. Le caractère religieux de la plus ancienne législation pénale de Rome devient évident, ainsi que ses analogies avec le droit le plus primitif. Il y a plus, la *consecratio* a toujours conservé à Rome le caractère ambigu qu'avait le tabou en Mélanésie. Elle a servi à l'apothéose des empereurs, d'une part, et au moyen pénal le plus ancien et le plus terrible du droit romain : la *consecratio capitis et bonorum*, prononcée solennellement par le pontife, devant l'autel, en présence du peuple. Soit qu'on assurât le passage du prince au ciel, soit qu'on vouât le criminel aux dieux infernaux, c'était la même institution qui fonctionnait[2]. Il est vrai que Mommsen[3] distingue le *sacer esto* de la loi publique et celui de la loi religieuse. Mais il ne donne pas de texte réellement probant à l'appui de sa thèse. Il part de la distinction qui ne s'est faite que plus tard. Aussi arrive-t-il à dire que les crimes religieux, impunis sous la royauté, l'ont été sous la République, ce qui est une erreur manifeste. Tout le développement du droit pénal romain a précisément consisté à diminuer peu à peu le rôle des pontifes et de la religion, et à devenir, sous les empereurs, absolument laïque et administratif.

L'évolution du droit criminel apparaît, du point de vue que nous venons de prendre, comme absolument continue. De la législation du tabou à nos codes, la marche du progrès a été ininterrompue et a consisté à passer des origines religieuses et instinctives à l'idéal rationnel et social où tend notre justice.

romaines, art. *Devotio*; et Lange *De Consecratione capitis et bonorum*, Giessen, 1867 ; cf. G. Löffler, *op. cit.*, App., v. p. 93, à propos de la *Termini motio*.

1) V. Festus, ad v. *Terminus*. On retrouve pourtant, bien avant dans l'histoire romaine, des cas de ces incantations magiques pour dévouer le voleur aux dieux infernaux. (*C. I. L.*, II, 462, VII, 140).

2) Edm. Pottier; art. *Consecratio*, in Dar. et Saglio, *Dict.*, etc.; cf. Eichoff, *De consecrationis dedicationisque apud Romanos generibus*, Duisbourg, 1859; Marquardt, *Hdb. der Röm. Alterthümer*, III, 259; IV, 225.

3) *Droit public romain*, trad. fr., III. 53, 58, 59.

M. Steinmetz n'avait pas vu ce côté du problème parce que sa méthode n'avait pas encore une suffisante généralité et une assez complète rigueur. Mais le beau livre qu'il nous a offert a sur d'autres points ouvert de réels horizons à la science sociale.

Marcel Mauss.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

DÉCEMBRE 1895. — DÉCEMBRE 1896.

Les fouilles de Delphes, en 1896, n'ont pas été sans succès. Notre éminent ami, M. Homolle, s'est montré cette année encore assez sobre de renseignements; sa découverte capitale est sans conteste la précieuse statue de bronze d'un conducteur de char dont l'Académie des Inscriptions, comme de juste, a eu la primeur et s'est plusieurs fois entretenue [1]. Que l'œuvre soit le portrait d'Hiéron ou de tout autre prince de Syracuse, qu'elle prenne une place de choix à l'époque de l'archaïsme finissant, ce sont là certes des questions d'un haut intérêt, mais qui ne se rattachent que d'assez loin à cette chronique. Aussi n'insistons-nous pas, et de même nous signalons sans appuyer les autres trouvailles dont nous regrettons d'être forcé d'emprunter la mention très rapide à une revue étrangère. C'est, avec un petit Apollon de bronze, une belle statue de femme de l'époque romaine et une jolie vache de bronze, une série d'inscriptions parmi lesquelles une est relative à une banqueroute des finances du temple ; une autre nous apprend à quels règlements, à quel entraînement, pour mieux dire, devaient se soumettre les coureurs pythiques, sous peine d'amende au dieu, de sacrifices et de purifications. Une troisième a conservé les comptes de la reconstruction du temple au IVe siècle, une quatrième une liste de proxènes du IIe siècle avant J.-C, rangés par ordre géographique [2].

Il ne restait plus, au moment où nous sont parvenues ces nouvelles, qu'à déblayer le stade où étaient célébrés les jeux pythiques. C'est maintenant chose faite : on a retrouvé, à 5 mètres de profondeur, l'estrade de

1) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1896, 22 mai, 5 juin, 12 juin.
2) *American Journal of Archæology and of the History of the fine Arts*, 1896, p. 241.

marbre où s'asseyaient les magistrats de la ville pour assister aux concours. On parle aussi de beaucoup d'inscriptions [1].

On peut donc considérer les fouilles de Delphes comme terminées. A quand une publication d'ensemble ? Qu'elle soit provisoire si l'on veut, mais qu'elle soit.

Il semble du reste qu'aux années fécondes où les yeux étaient éblouis par la lumière rayonnant du Parnasse doive succéder une période stérile. Le rideau s'est baissé sur une scène superbe de la féerie archéologique. C'est maintenant l'entr'acte. Sera-t-il long, et quand la pièce reprendra-t-elle avec le même prestigieux éclat ?

Ce n'est pas que l'activité des archéologues militants se ralentisse ; on a signalé pour 1896 en maint endroit d'intéressantes entreprises.

A Athènes même, les fouilles de M. Cecil Smith, directeur de l'École anglaise, ont porté sur l'emplacement de l'antique Kynosargues. On fixait d'ordinaire ce dème au sud-est d'Athènes, au pied du mont Lycabette. Mais M. Dœrpfeld a établi qu'il fallait le chercher plus au sud, sur les rives de l'Ilissus. C'est là, non loin du Stade Panathénaïque, que M. Cecil Smith croit avoir retrouvé le *calidarium* du gymnase qui rendait surtout le dème fameux. On annonce aussi la découverte de nombreux fragments de vases et d'objets de métal, d'inscriptions et de stèles funéraires provenant des tombeaux de l'époque où la décoration était du style géométrique [2].

Au mois de février 1896, la Société archéologique d'Athènes se proposait de faire explorer les pentes nord de l'Acropole. C'est là une très importante entreprise, dont le succès pourrait avoir un grand retentissement [3]. Mais depuis février, nous n'avons eu de l'affaire aucune nouvelle.

Au contraire, nous sommes mieux informés des travaux de M. Dœrpfeld. L'éminent secrétaire de l'Institut archéologique allemand poursuit avec une infatigable persévérance et un succès soutenu ses recherches sur la topographie athénienne, entre l'Acropole, l'Aréopage et la Pnyx. On discutera sans doute longtemps encore pour savoir s'il a vraiment découvert la fontaine Callirhoé ou Ennéacrounos, et, pour le moment, de lui ou de M. Belger, son principal contradicteur, il est difficile de savoir qui a raison. Toujours est-il que nombre de monuments intéressant la religion grecque sortent du sol. C'est, après le Dionyseion ἐν Λίμναις et

1) *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, p. 1086.
2) *American Journal*, 1896, p. 228 et 432.
3) *Ibid.*, p. 228.

le Baccheion, lieu de réunion du thiase des Iobacchoi, dont nous avons parlé l'année dernière, un autel dédié à Asclépios, Hygie et Amynos, datant du début de notre ère. Il se trouvait dans une enceinte déjà un peu déblayée en 1892-93, sans qu'on ait pu l'identifier encore. On y a recueilli plusieurs ex-voto dédiés à Amynos seul, à Asclépios seul, à Asclépios et Amynos réunis. A cette découverte se rattache la publication d'une inscription qui appartient à notre École d'Athènes et relative aux orgéons d'Amynos, Asclépios et Dexion, ce dernier n'étant autre chose que Sophocle héroïsé[1]. M. Dœrpfeld a peut-être aussi trouvé le sanctuaire d'Aphrodite Pandémos, sur la pente ouest de la citadelle. Du moins il prétend que de ce sanctuaire proviennent quarante statuettes de marbre trouvées ensemble[2].

Ce n'est pas tout. M. Dœrpfeld a commencé à bouleverser le sol autour du temple que l'on désigne couramment sous le nom de Théseion, et qui plus probablement est un Héphaïsteion, afin de retrouver le *Portique royal* (στόα βασιλείος), à droite de Colonos Agoraios. C'est dans ce quartier que se trouvaient aussi, avec la Stoa Pœcilé, la Stoa Eleuthérios et le Bouleutérion, le temple d'Apollon Patrôos et le Métrôon. On voit quel est l'intérêt de ces recherches, mais les difficultés sont grandes, et les expropriations nécessaires demanderont bien du temps et bien de l'argent[3].

La Société archéologique d'Athènes se propose de reprendre les fouilles de Rhamnus et d'Oropos. En attendant, l' 'Εφημερίς nous parle, sous la signature de M. Staïs, des fouilles faites en 1895 à Égine, et que nous avions signalées à nos lecteurs. M. Staïs ne fait connaître encore qu'une faible partie de ses trouvailles, celles qui concernent ce qu'il appelle les « établissements préhistoriques », c'est-à-dire, croyons-nous, l'époque mycénienne. C'est à la ville même d'Égine, près du port, à la colline où se trouvait sans doute situé le temple d'Aphrodite, que le distingué éphore s'est attaqué. Sous une triple couche de débris, restant des constructions byzantines, hellénistiques et grecques, se sont trouvées les ruines d'un édifice antérieur à la fin du VIe siècle avant notre ère, et d'un autre, plus ancien encore. Un ex-voto trouvé parmi beaucoup d'au-

1) *American Journal*, 1896, p. 226, 229; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, n° 6; *Revue archéologique*, 1895, p. 236 (Salomon Reinach); *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1894, p. 491.

2) *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, p. 769.

3) *American Journal*, 1896, p. 226, 228. — *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, p. 767 et 1087.

tres fragments, dans une fosse toute voisine, ne laisse aucun doute sur la destination de ces très anciennes bâtisses. C'est une plaque d'argile sur laquelle est modelée en très bas-relief une grossière ébauche de femme debout, vêtue depuis la taille d'un long jupon décoré de chevrons, et se pressant des deux mains les seins nus. Cette femme ne peut être qu'une Aphrodite courotrophe. Les fragments de vases trouvés avec elle se rapportent à l'époque de la *Porte Dipyle*. Cependant la construction du temple paraît beaucoup plus ancienne, et les murailles sont du style des murailles des palais de Mycènes ou de Tirynthe [1].

Hors de l'Attique, c'est surtout Corinthe qui attire l'attention. L'École américaine d'Athènes en a entrepris l'exploration. M. le professeur Rufus B. Richardson, directeur de l'École, conçoit les plus vastes espérances. Ce doit être là son Olympie, son Delphes ou sa Délos. « Corinthe, a-t-il écrit, est peut-être de toute la Grèce le lieu qui promet le plus pour les fouilles, maintenant qu'Olympie, l'Acropole d'Athènes, l'Héræon d'Argos, Épidaure, Délos et Delphes sont explorés. C'était sinon vraiment la plus grande et la plus riche cité de la Grèce, du moins une des plus grandes et des plus riches. A l'époque primitive elle était prépondérante. L'art et l'industrie y florissaient avec le commerce. Le renom des vases et des bronzes de Corinthe remplissait le monde. Bien que Corinthe ait été laissée à l'état de désert après la soi-disante destruction totale de Mummius, et après l'embarquement des statues pour Rome, il y a encore là cependant un terrain de fouilles meilleur qu'Olympie et Delphes. Quel qu'ait été le pillage, il était impossible de tout détruire ou de tout emporter. » Acceptons ces prédictions confiantes. Jusqu'ici nous savons seulement qu'à une profondeur de 7 mètres ont été trouvées des sépultures de l'époque préhistorique, renfermant des vases à décor géométrique, que l'emplacement du théâtre a été déterminé, et que l'on a déblayé une grande colonnade, longue de 500 pieds, ainsi qu'une portion de l'Agora. Près du théâtre on a recueilli nombre de terres-cuites archaïques, plus ou moins mutilées ; une seule était entière, une idole que M. Richardson identifie « plutôt à Aphrodite qu'à Athèna. » Les ruines d'un temple ne doivent donc pas être loin. Voilà des points de repère que les explorateurs sauront mettre à profit [2].

C'est encore la Société archéologique d'Athènes qui a confié à M. So-

1) Staïs, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1895, p. 235 et suiv., pl. XII.

2) *American Journal*, 1896, p. 196, 231, 371. — *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, p. 734 et 896.

phoulis des fouilles à Messène. On a déjà retrouvé la fontaine Arsinoé, dont parle Pausanias, une bonne partie de l'agora et un grand édifice avec des propylées et des portiques, sans parler de quelques inscriptions dont l'une a trait à des réparations faites par le ταμίας et ἀντιστράτηγος Marcos aux quatre portiques de l'Asclépieion et aux παραστάδες du Kaesareion [1].

Nous n'avons plus à signaler, dans la Grèce continentale, que les travaux de M. Tsountas à l'Acropole de Mycènes. Ce qu'il semble avoir recueilli de plus intéressant, au début de l'année, c'est une métope sculptée de style très archaïque, une stèle recouverte de stuc et peinte, et un petit taureau d'or représentant une victime parée et enchaînée pour le sacrifice. Bien plus importante, à un autre point de vue, est la découverte d'un nouveau tombeau à coupole, très grand, construit comme le prétendu trésor d'Atrée. La fortune veut qu'il soit inviolé; mais nous ne savons pas encore ce qu'il renfermait dans l'amas de terre qui le remplissait au moment de la découverte, et cela refroidit un peu l'espérance, car la nouvelle est vieille déjà de plusieurs mois (août 1896) [2].

Dans les îles, à Milo et à Théra, l'École anglaise et l'Institut allemand ont obtenu de précieux résultats. A Milo des fouilles ont été faites en quatre endroits : à *Klima*, sur la côte, au-dessous de l'ancienne ville de Mélos, à *Trypeti*, à *Thramythia* et à *Phylacopi*. A *Trypeti* il y avait des tombes de l'époque des vases du Dipylon, à Phylacopi restent les débris d'une ville mycénienne. Mais la trouvaille la plus intéressante est, dans une maison richement construite et décorée, renfermant une superbe mosaïque, la statue de M. Marius Trophimus, hiérophante, consacrée par les *mystes*. Sur une colonne est gravée une dédicace à Dionysos *Triétéricos*. Cela donne à croire que le monument servait aux réunions d'un thiase. L'exploration de Milo, bien entendu, n'a fait que commencer [3].

A Théra, les fouilles ont été dirigées par M. Hiller von Gærtingen, depuis le 15 mai jusqu'à la fin d'août. Les travaux ont commencé au lieu appelé Μέσα Βουνό, où Ross (*Inselreisen*, I, p. 60) plaçait l'antique Oia. Des inscriptions archaïques gravées sur des rochers, et des niches destinées à recevoir des ex-voto ont servi de point de départ. M. Hiller von

1) *Berliner Wochenschrift*, 1896, p. 735.
2) *Ibid.*, 1896, p. 735, 1087. La stèle peinte dont il est question a été déjà publiée dans Ἐφημ. ἀρχαιολ., I, 1896, fasc. 1.
3) *American Journal*, 1896, p. 254, 445; *Berliner Wochenschrift*, 1896, p. 735 et 1087.

Gærtingen a déblayé une notable partie de la ville, dont on peut suivre les rues et retracer le plan. Parmi les maisons petites et mesquines, où l'on n'a recueilli d'intéressant qu'une statuette d'Aphrodite dénouant sa sandale, on a retrouvé les ruines d'un bel édifice en forme de temple, avec un caveau souterrain. C'est quelque tombe monumentale. Plus importante pour nous est l'exploration d'une grotte qui passait jusqu'ici pour un sanctuaire de Poseidon (*Athen. Mitth.*, 1877, Taf. V, *c.*). Des inscriptions très explicites indiquent qu'il faut restituer le culte à Hermès et Héraclès auxquels fut joint un jour Tibère divinisé. Un gymnase voisin sans doute était sous la protection de ces dieux.

Sur la montagne, au-dessus de ce sanctuaire, se trouvent les ruines d'un vieux temple, soutenu par un mur d'appareil polygonal, dont la *cella* à moitié engagée dans le roc communique avec deux petites salles creusées aussi dans le roc. Un archéologue, M. Weil, avait déjà proposé de reconnaître là un temple d'Apollon Carneios; des inscriptions ont confirmé cette hypothèse. Il existait encore tout près de là une chapelle formée d'une salle carrée, dont les murs étaient aussi construits en pierres polygonales. Dans toute cette région le rocher est creusé de niches en formes de sièges, plus ou moins grandes, près desquelles se trouvent des inscriptions votives et des noms de divinités; des inscriptions analogues se lisent à l'intérieur de la construction.

Une rue conduisait du temple d'Apollon Carneios a un portique de l'agora qu'une inscription désigne sous le nom de portique royal (βασιλική στόα). Tout près de ce dernier édifice était le sanctuaire d'Apollon Pythien dont les débris ont servi à construire et à daller une petite église chrétienne, et non loin encore un temple des divinités égyptiennes; la chose est mise hors de doute par cette inscription, de la première moitié du IIIe siècle, dit-on :

Διοκλῆς καὶ οἱ βασιλισταὶ τὸν θησαυρὸν
Σαράπι, Ἴσι, Ἀνουβι.

Enfin, près d'une grotte qui est maintenant transformée en chapelle de la Métamorphose, de nouvelles niches dans le roc signalent l'emplacement d'un culte qu'une inscription semble consacrer à Déméter et à Coré.

On a aussi découvert dans la nécropole nombre de tombeaux archaïques contenant des cendres de morts dans des vases de terre ou même de bronze. Ces vases, pour la plupart (des spécimens semblables étaient déjà connus), ont des ornements de style géométrique; mais il y en a

aussi de style béotien, crétois et protocorinthien. On a recueilli avec eux beaucoup de terres cuites archaïques, pleureuses, Sirènes, Silènes sur des mulets, etc.

Ces renseignements précis, qui font vivement désirer une publication détaillée et une étude développée sur cette très antique cité à moitié creusée dans le roc, sont dus à un rapport que M. Hiller von Gærtingen lui-même a adressé à la Direction de l'Institut allemand d'Athènes. Une note publiée dans *Berliner Wochenschrift*, nous apprend en outre la découverte d'un vieux temple de style ionique, long de 12^{m},50, large de 10^{m},50. On a récolté près de là des débris de l'édifice, entre autres un fragment de bas-relief représentant un cratère entre deux animaux, peut-être des panthères, et un autre où sont sculptés des fruits. A l'intérieur du bâtiment se trouvaient des fragments de vases de style géométrique, un débris de peinture représentant une tête d'homme barbu sur un corps de quadrupède, etc. Tout cela provient peut-être d'un temple de Dionysos πρὸ πόλεως[1].

Ce ne sont pas des fouilles que M. Alfred J. Evans a entreprises dans la Crète orientale; il a seulement exploré la région pour y rechercher les traces d'établissements mycéniens, et surtout pour étudier la question d'une *écriture* mycénienne. Il croit avoir absolument réussi. Laissant de côté ce point tout spécial, nous relevons dans une longue lettre écrite par lui à l'*Academy* (13, 20 juin, 4, 18 juillet 1896) et transcrite tout au long dans l'*American Journal of archæology* (1896, p. 449 et s.), ce qui peut intéresser la religion. D'abord quelques fouilles dans la *grotte de Psychro* que l'on s'accorde à identifier avec l'*antre dictæen*, le centre célèbre du culte du Zeus crétois. Les très nombreux débris recueillis depuis longtemps dans le sanctuaire, sont, dit M. Evans, purement mycéniens; mais ce qui a surtout attiré son attention, c'est un fragment de plaque en pierre, primitivement carrée, avec une inscription où il reconnaît une dédicace à Zeus en caractères mycéniens. « Voilà donc, dit l'auteur, sur le sol de l'Europe, dans un sanctuaire grec historique, une inscription certaine, plus ancienne, d'après une évaluation modérée, de quelque six cents ans que la plus antique inscription grecque connue, et de trois siècles au moins plus ancienne que les plus antiques inscriptions phéniciennes. » Cela est bel et bon. Mais M. Evans n'a pas encore donné le texte de la dédicace. Ensuite, dans le

1) *Athen. Mitth.*, 1896, p. 252; cf. *Berliner Wochenschrift*, 1896, p. 897, 1037; *American Journal*, 1896, p. 445.

district de l'ancienne Lyttos, au lieu de *Papoura*, M. Evans a relevé les traces d'un culte qui a duré depuis les temps les plus reculés jusqu'aux derniers jours de la civilisation hellénique. Le sol est semé de terres-cuites dont la plus grande partie se rapporte aux ve et ive siècles, mais parmi lesquelles on a retrouvé des idoles mycéniennes en terre-cuite, et une figurine de bronze, un homme, de la même époque. M. Evans note aussi une Athéna archaïque, dont le casque est curieux, et une déesse courotrophe. De même, à *Aphendi Christos*, on a recueilli un dépôt d'armes votives en bronze, analogues à celles qui proviennent de l'antre dictæen. Mais ce que M. Evans a rencontré le plus fréquemment dans toute la région qu'il a parcourue avec soin, ce sont des pierres gravées, dites *pierres des îles*. L'étude de ces curieux documents, dont le nombre va chaque année croissant, nous réserve bien des renseignements sur la religion et les croyances encore si mal connues des peuples primitifs qui ont si longtemps et si originalement occupé le bassin de la Méditerranée orientale, et peut-être aussi occidentale, et dont le nom même — celui de Mycéniens n'est que provisoire — est ignoré[1].

On a annoncé, à la fin de 1895, que Fuad-Pacha fouillait aux environs de Clazomène; que M. Benndorf avait obtenu un firman lui permettant de continuer le déblaiement d'Éphèse pour le compte du gouvernement autrichien; que M. Ramsay avait l'intention de faire des recherches à Koniah. De Fuad-Pacha, de M. Ramsay, point de nouvelles; à Éphèse, M. Benndorf n'a rien trouvé encore qui concerne le culte, sauf deux bas-reliefs représentant des scènes d'adoration[2]. L'honneur d'un succès réel dans cette merveilleuse Anatolie revient à notre ami, M. Haussoullier, et à son collaborateur, M. l'architecte Pontrémoli, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome. On sait, par notre dernière chronique, que dès 1895 les travaux avaient été heureusement commencés à Didymes. M. Haussoullier n'a rien publié encore de ses découvertes, mais il en a parlé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il nous a fait à nous-même l'amitié de nous montrer d'excellentes photographies du temple Didyméen tel qu'il s'est conservé sous les décombres et la montée des terres. L'architecte non seulement s'était affranchi, dans la construction du célèbre temple d'Apollon, des règles et des traditions courantes de l'ordre ionique, mais encore avait fait usage (c'est, il nous semble, le premier

1) *American Journal*, 1896, p. 449 et suiv.
2) *Revue archéologique*, décembre 1895, p. 361, et février 1896, p. 92 : *Chronique d'Orient*; *American Journal*, 1896, p. 125.

exemple dans un monument grec) de chapiteaux figurés : des têtes de dieux ornaient le faîte de quelques colonnes en pilastres, jouant le rôle décoratif, sinon architectural, des corps de taureaux des palais persans, ou, pour rester en terre hellénique, des têtes de taureaux du portique bien connu de Délos. Comme le chapiteau, la base de quelques colonnes était, au-dessus des moulures sculptées d'oves ou d'entrelacs, décorée de bas-reliefs. C'est une variante curieuse de la colonne sculptée d'Éphèse. Nos lecteurs auront certainement l'occasion d'entendre reparler de toutes ces intéressantes nouveautés, dont va s'enrichir l'histoire de l'architecture religieuse. Des comptes du temple, retrouvés avec d'autres inscriptions très nombreuses, nous réservent aussi plus d'un enseignement. Mais à l'heure actuelle nous aurions scrupule à nous arrêter à des monuments inédits plus longtemps qu'il ne conviendrait peut-être à notre camarade[1].

L'Italie n'est point, d'ordinaire, de notre domaine ; nous demandons pourtant la permission de nous transporter pour une fois auprès de Rome, sur la limite des Marais Pontins, à *Conca*, où se trouvait sans doute l'antique *Satricum*. M. Graillot, au début de 1896, y a fait des fouilles qui malheureusement, malgré l'autorisation en forme du gouvernement italien, ont bientôt été arrêtées, pour être reprises par ce gouvernement lui-même. Il s'agissait de déblayer un temple archaïque. Sous les remaniements successifs, on a reconnu un vieil édifice toscan, du VIIe siècle avant J.-C. Il était orienté de l'est à l'ouest, et bâti en tuf rougeâtre. A la fin du VIe siècle il fut remplacé par un temple périptère, en tuf blanchâtre. A la fin du Ve siècle, nouvelle reconstruction. Dans les ruines ont été recueillis — c'est là que réside le plus grand intérêt des fouilles — de nombreux fragments architectoniques en terre-cuite peinte, qui servaient à dissimuler la charpente, et des morceaux des tympans. Des têtes surtout, heureusement conservées, ouvrent des aperçus tout nouveaux à l'histoire de l'art en Italie. « Ce sont, dit M. Graillot, des têtes purement grecques, et l'on aurait pu les trouver en Attique ou dans les îles ». Elles sont marquées d'ailleurs, très certainement, d'influence ionienne. Tous ces débris de sculpture, s'ils ne sont pas l'œuvre d'artistes grecs, sont de la plus haute importance pour l'histoire des origines de la grande sculpture en Étrurie. M. Petersen, qui a fait, après M. Graillot, et d'après les nouvelles fouilles, une étude de l'architecture, et des mêmes objets

1) *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions*, 20 mars 1896, p. 120.

recueillis, en terre cuite, en bronze, en fer, en os, en ivoire, etc., croit que le temple était consacré à la Mater Matuta[1].

*
* *

Nos lecteurs seront peut-être dédommagés de cette énumération un peu aride, s'ils veulent nous suivre dans une excursion à travers les revues périodiques d'archéologie et d'art. Des inscriptions inédites, des monuments figurés nouvellement trouvés ou jusqu'à présent négligés y apparaissent en très grand nombre. Loin de prétendre parler de tous, nous nous faisons un devoir de choisir les principaux.

Pour les textes épigraphiques, nous donnons la première place à un nouveau fragment lyrique trouvé à Delphes, et de haute curiosité[2]. C'est un hymne qui vient s'ajouter aux trois hymnes du même genre dont nos lecteurs n'ont pas perdu le souvenir. Mais celui-ci, au lieu d'être en l'honneur d'Apollon, s'adresse à Dionysos. Il diffère des autres péans en un point essentiel, c'est que les vers, sur le marbre, ne sont pas accompagnés de notation musicale. Il est d'ailleurs divisé en strophes dont chacune est coupée par un refrain intérieur, ou *meshymnion*, et terminée par un refrain final ou *éphymnion*. Le marbre, qui fut réemployé dans un dallage, nous est parvenu brisé en quinze morceaux que M. Homolle a très habilement rapprochés; la surface, de plus, a beaucoup souffert, et l'ensemble présente tant d'obscurités, de lacunes, de difficulté de déchiffrement, qu'il eût sans doute fallu renoncer à en tirer quelque chose si M. Henri Weil n'avait voulu se charger de tenter une restitution. Sa science d'helléniste, son érudition de métricien, son goût de littérateur, ont en partie triomphé des obstacles, et bien que de nombreux détails soient destinés à rester douteux, on peut dire que le texte n'est plus une énigme, comme en témoignera notre essai de traduction.

« Viens, ô roi Dythyrambos, Bacchos, bienveillant, dieu du thyrse, Bromios, viens à la fête printanière des théoxénies, Evohé, ô io Bacche, ô iè Pæan ! toi que jadis à Thèbes prophétique a donné à Zeus Thyôna aux beaux enfants. Tous les astres ont formé des chœurs, tous les mor-

1) *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1896, p. 131; *Rœmische Mittheilungen*, 1896, p. 156. Cf. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 6 mars 1896, p. 107. Dans son Bulletin archéologique de la religion romaine (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1896, p. 341 et suiv.), M. Audollent a assez longuement entretenu nos lecteurs des fouilles de Conca. Mais nous ne pouvions les passer sous silence, car elles intéressent autant la Grèce que Rome, sinon plus.

2) Henri Weil, *Un péan delphique à Dionysos*, dans *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1895, p. 392 et suiv.

tels se sont réjouis, ô Bacchos, de ta naissance. Iè Pæan. allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel !

« Alors s'est abandonnée aux transports bachiques la terre illustre de Cadmos, et le golfe des Minyens (le golfe Maliaque) et Augeia aux beaux fruits (ville voisine de Scarphia, patrie du poète). Evohé, ô io Bacche, ô iè Pæan ! Et tout l'heureux pays sacré de Delphes où bruissent les hymnes a formé des chœurs. Toi-même, te révélant à la ville avec les jeunes Delphiennes, tu t'es levé dans les gorges du Parnasse. Iè Pæan, allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel !

« Puis agitant dans ta main la coupe fleurie de vin sous l'aiguillon de l'enthousiasme, tu es venu dans les retraites fleuries d'Éleusis. Evohé, ô io Bacche, ô iè Pæan ! C'est là que tout le peuple ami de l'Hellas avec les dévôts indigènes, au milieu des orgies sacrées, t'invoquent sous le nom de Iacchos ; tu as ouvert aux mortels un port à l'abri des peines. Iè Pæan, allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel ! »

Le dieu visitait sans doute la Lydie et d'autres pays pour y introduire son culte, et arrivait enfin à Cypre.

« De là tu as gagné la terre fortunée d'Aphrodite charmeuse, qui calma la colère d'Héra olympienne, et fit cesser ton illustre exil. Evohé ! ô io Bacche, ô iè Pæan ! Et aussitôt les Muses vierges, couronnées de lierre, toutes en chœur ont chanté ton immortalité, te nommant à jamais glorieux Pæan. Apollon conduisait les chants. Iè Pæan, allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel !

« Le dieu ordonne aux Amphictyons de terminer rapidement l'œuvre entreprise, afin qu'au mois convenable puissent être reçus les suppliants. Evohé ! ô io Bacche, ô iè Pæan ! Il enjoint de chanter dans les banquets annuels en l'honneur de son divin frère, et de célébrer le sacrifice, de concert avec la supplication unanime de la Grèce pieuse. Iè Pæan, allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel !

« O bienheureuse, bienheureuse la race des mortels qui aura construit à Phœbos pour l'éternité un temple à l'épreuve des temps et des outrages. Evohé, ô io Bacche, ô iè Pæan.... (La fin de la strophe, qui défie la restitution, parle de statues d'or et de la décoration du nouvel édifice.)

« Et lors des Pythies quinquennales Phœbos réclame un sacrifice et le concours de nombreux chœurs cycliques. Evohé ! ô io Bacche, ô iè Pæan ! Puis, à l'époque où les jours durent aussi longtemps que les nuits, il faudra dresser la statue du tendre Bacchus, flanqué de lions d'or, et parer superbement l'antre où restera l'image sacrée. Iè Pæan, allons, sauveur, garde à cette ville un bonheur éternel !

« Allons, recevez Dionysos, dieu des Bacchanales, entourez-le dans les rues de chœurs couronnés de lierre. Evohé ! ô io Bacche, ô iè Pæan! Et que dans toute la Grèce heureuse... »

L'hymne, comme on voit, était divisé en deux parties. « La première, dit M. Weil, résume l'histoire de Dionysos depuis sa naissance jusqu'à son admission parmi les grands dieux de l'Olympe. Dans la seconde partie, le poète proclame les ordres d'Apollon. Le dieu enjoint aux Amphictions de presser certains travaux. Il veut qu'ils soient terminés dès la prochaine fête quadriennale des Pythies. » Ces travaux, sans aucun doute, concernent la reconstruction ou la restauration du temple. Il a été assez facile d'établir à quelles circonstances l'hymne fait allusion, car on en connaît la date précise. En effet le poème est suivi d'un décret conférant des droits et des honneurs à l'auteur, Philodamos, originaire de Scarphia, dans la Locride Epicnémidienne, sous l'archontat d'Etymondas. Or cet archontat a pu être fixé au dernier tiers du IVe siècle, très près de 328-327. Les travaux en question sont donc la reconstruction du temple écroulé vers l'an 400 de notre ère, reconstruction à laquelle on travailla pendant tout le IVe siècle au moins. Ce fait a été mis en pleine lumière par les fouilles de M. Homolle[1]. M. Weil, très habilement, montre comment, sous Etymondas, le poète avait été amené à se faire ainsi l'interprète d'Apollon. « Comme les Pythies se célébraient toujours au commencement d'une troisième année olympique, et que le décret honorifique était apparemment rendu immédiatement après l'exécution du Péan, il s'ensuit que les théoxénies en question et l'archonte Etymondas se placent dans une deuxième année olympique. Nous avons le choix entre la CXe olympiade et la CXIIIe ou une des suivantes. Au premier abord, la première de ces dates peut sembler peu probable : car dans l'an 338 (Olymp. CX, 2/3), la Grèce était en feu. Cependant on peut croire que Philippe, nommé général des Amphictyons, avait réduit les Locriens d'Amphissa avant les théoxénies, et, comme il ouvrait alors des négociations pour la paix, l'oracle de la Pythie s'explique assez. La Pythie philippisait, comme disait Démosthènes; il était donc dans la politique des prêtres de Delphes de donner un éclat extraordinaire à la prochaine fête panhellénique, que présiderait l'arbitre de la Grèce. D'un autre côté rien n'empêche de descendre jusqu'au règne d'Alexandre. »

1) Homolle, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1895, p. 328 et suiv.

Nous transcrivons aussi quelques lignes où M. Weil commente ingénieusement la valeur mythologique de l'hymne. « La légende de Bacchus n'offre rien ici de bien particulier, et, si le récit a quelqu'originalité, elle vient moins de ce qu'il rapporte que de ce qu'il omet. La mort de Sémélé et le mythe baroque de la double naissance de Bacchus, arraché au sein de sa mère foudroyée et cousu dans la cuisse de son père, sont passés sous silence, à moins qu'il n'y ait une fugitive allusion à ce mythe dans l'épithète de *Dithyrambos*, qu'une étymologie mauvaise, mais très répandue dans l'antiquité, y rattachait. La haine d'Héra reste sous-entendue : nous ne l'apprenons qu'au moment où elle prend fin. On voit bien que le dieu parvient assez tard à se faire recevoir dans l'assemblée des Olympiens; mais on n'apprend rien de la résistance que les hommes opposèrent à sa personne et à son culte, de ses luttes, ses souffrances, ses vengeances : il est dit au contraire que tous les mortels se réjouirent de sa naissance. Éloigner, éviter, pallier ce que les traditions peuvent avoir de choquant pour des esprits éclairés, telle paraît être la tendance religieuse des premières strophes de notre péan. »

Les autres documents delphiques publiés cette année dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique* sont d'essence moins poétique. Ce sont deux comptes du conseil et des naopes, déchiffrés par M. Bourguet aidé de M. Couve, édités et commentés par M. Bourguet seul[1]. Les comptes ont rapport à des dépenses de construction et de réparation. Ils intéressent des architectes, des sculpteurs, des tailleurs de pierre, des forgerons, des charpentiers, des charretiers, des plombiers, des entrepreneurs de transports, d'autres ouvriers encore et même un cuisinier. Ils commencent sous l'archontat d'Argilios, c'est-à-dire en 353-52, comme l'a très vraisemblablement établi M. Bourguet, pour finir vers 324-23, avec une interruption de quatre ans.

Ce qui nous intéresse surtout dans ces longs documents, c'est que le rôle des ναοποιοί delphiques, dont l'existence seule était connue jusqu'ici, est nettement déterminé. Les naopes forment un collège international, dont le nombre des membres a varié. Sous l'archontat de Damoxénos (346-5) on en voit en séance jusqu'à 36; sous Charixénos (336-5), ils sont 29 ; ils ne sont parfois que 10 ou même 5. Sous Damoxénos il y a 1 Delphien, 8 Thessaliens, 2 Macédoniens, 3 Ioniens, 3 Béotiens, 15 Doriens du Péloponnèse, 1 Perrhèbe, 3 Locriens; sous Charixénos,

1) *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1896, p. 197 et suiv., pl. IV, IV *bis* et V.

on trouve 2 Delphiens, 5 Thessaliens, 1 Macédonien, 3 Ioniens, 2 Béotiens, 14 Doriens, 1 Perrhèbe, 1 Locrien. C'est assez dire que la distribution des charges entre les différents peuples de l'Amphictyonie est sujette à variations.

Les naopes sont les administrateurs d'une caisse en somme peu importante, mais dont les comptes sont rigoureusement, pour ne pas dire méticuleusement tenus. Cette caisse est constituée par des fonds que le sénat, la βουλά, de Delphes a en dépôt, et qui semblent tout spécialement destinées à la construction du temple. Quelquefois la βουλά paie directement certaines sommes aux entrepreneurs, mais en présence des naopes. Le plus souvent les naopes reçoivent l'argent de la βουλά et le donnent eux-mêmes à qui de droit. Les naopes pouvaient rester plusieurs années en fonctions; ils se réunissaient deux fois par an, à la porte (πυλαία) de printemps et à celle d'automne, sous la direction d'un bureau de trois membres appelés προστατεύοντες, et la présidence d'un ναοποιέων qui était toujours un Delphien.

M. Bourguet indique très bien le caractère propre de ce collège et ce qui distingue les naopes delphiens des naopes qui existaient près d'autres temples grecs. « Les naopes [de Delphes] sont restés attachés à leur rôle primitif; il ne semble pas qu'ils aient jamais cherché à se mêler aux affaires politiques. Avec ces comptes minutieux, cette administration restreinte, cette gestion de quelques fonds peu considérables, nous sommes loin des naopes de Béotie, d'Amorgos, d'Iasos et surtout d'Asie mineure, qui s'intéressaient à tout ce qui touchait la fortune des dieux, louaient les domaines dépendant du temples, exposaient les décrets dans l'enceinte sacrée, organisaient les fêtes, présidaient aux jeux, et ont fini par devenir de véritables prêtres éponymes. Pour les ναοποιοί de Delphes comme pour ceux de Délos et de Lébadée, comme pour les ἐπιστάται δημοσίων ἔργων d'Athènes et les ἐσδοτῆρες de Tégée, régler les adjudications, partager, suivant l'usage grec, les travaux d'un même ouvrage entre plusieurs entrepreneurs, surveiller les chantiers, refuser les matériaux endommagés, ordonnancer les dépenses, poursuivre les fournisseurs infidèles au cahier des charges, voilà quelle a été leur unique affaire. »

Sous l'archonte Charixénos, à partir de la session du printemps, l'organisation des naopes changea. « C'est alors, dit M. Bourguet, que pour la première fois deux naopes représentent Delphes dans le collège international, et l'un des deux, pour la première fois aussi, fait partie des προστατεύοντες. Le ναοποιέων a disparu. Puis il n'est plus fait aucune men-

tion des naopes étrangers, ni des προστατεύοντες, ni de l'ἐπιμηνιεύων (président des sessions extraordinaires). Le collège a certainement continué d'exister, mais les seuls naopes nommés sont les deux Delphiens qui se sont partagé l'héritage du ναοποιέων... Parmi les réformes qui viennent d'être exposées, plusieurs ne sont, au fond, que des changements dans la rédaction. »

Les fouilles de M. Jamot à Thespies sont déjà assez anciennes, et nous en avons plusieurs fois parlé. Cette année seulement, M. Jamot publie les inscriptions relatives aux jeux en l'honneur des Muses héliconiennes, aux Μουσεῖα[1].

Ces jeux, d'origine certainement très ancienne, furent réorganisés au IIIe siècle, et c'est à cette époque qu'ils eurent le plus d'éclat. Le sanctuaire héliconien, au temps où Apollonios de Tyane le visita, était encore parmi les plus célèbres de la Grèce, et il est à croire que Constantin seul mit un terme aux fêtes, lorsqu'il dépouilla le Vallon des Muses de ses statues pour en enrichir Constantinople. Il résulte des inscriptions nouvelles, dont le témoignage se joint parfois à celui des textes d'auteurs, que les jeux étaient périodiques, revenant tous les cinq ans; qu'ils étaient célébrés non pas à Thespies même, comme les fêtes en l'honneur d'Éros, les Ἐρωτίδεια, mais dans l'Hélicon, et très probablement dans un théâtre dont M. Jamot a dégagé la scène. Mais les inscriptions nous renseignent surtout sur l'histoire et la tenue des jeux. Les Mouseia sont, depuis la réorganisation qu'ils subirent au milieu du IIIe siècle, des concours, et comme disent les textes, ἀγῶνες στεφανῖται ἰσοπύθιοι, c'est-à-dire qu'on n'inscrit sur les catalogues que les noms des vainqueurs, et que les prix ne sont que des couronnes. Les concours sont célébrés au nom de la ville de Thespies et de la confédération béotienne. Ils sont présidés par l'archonte ou les archontes (local et fédéral), l'agonothète, nommé quelquefois avant l'archonte, le prêtre des Muses et le prêtre des compagnies d'artistes, enfin le πυρφόρος et le secrétaire. Quant à ces compagnies d'artistes, c'est d'une part celle de l'Isthme et de Némée, bien connue, d'autre part celle des artistes de l'Hélicon, divisée en deux groupes, l'un consacré aux Muses, l'autre à Dionysos. Leurs prêtres étaient chargés d'ouvrir les fêtes par un sacrifice solennel, d'accord avec les prêtres thespiens.

Les concours sont exclusivement musicaux et poétiques, *thyméliques*, comme disaient les anciens. Il y en avait d'abord cinq, poésie épique,

1) *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1895, p. 321 et suiv.

flûte, flûte et chants alternés, cithare, chant avec accompagnement de cithare. Bientôt on y ajouta deux concours nouveaux, dont un de rhapsodes. Vers le milieu du IIe siècle, le programme devient beaucoup plus chargé. « Aux cinq ἀγῶνες primitivement prévus sont venus s'ajouter de nombreux concours nouveaux : prosodion, trompette, hérauts, chant, drame satirique, tragédie, comédie, acteurs jouant dans une tragédie ancienne, acteurs jouant dans une comédie ancienne, acteurs jouant dans une tragédie nouvelle, acteurs jouant dans une comédie nouvelle. Enfin on décerne souvent un prix général, ἐπινίκιον. Il est destiné à celui qui a paru supérieur, non seulement à ses concurrents dans un exercice spécial, mais encore à tous les artistes déjà couronnés ».

Enfin dans la deuxième moitié du IIe siècle après J.-C. nouvelles additions, surtout un ἐγκώμιον ou panégyrique, mais au début du IIIe siècle est arrivée la décadence. « Le programme des concours a subi un appauvrissement significatif. On trouve encore des concours de trompette, de hérauts, de chant, de flûte accompagnant les chœurs pythiques, de cithare accompagnant les chœurs pythiques, de flûte accompagnant les chœurs cycliques, de chant avec accompagnement de cithare, et aussi un concours de chœurs. Mais les concours de poésie lyrique et épique ont disparu : il n'est plus même question de l'éloge de l'empereur. Quant aux exercices dramatiques, si nombreux auparavant, ils sont réduits, faute de poètes, au strict minimum : concours d'acteurs tragiques et comiques. »

M. Jamot a ajouté à son mémoire quelques documents relatifs aux Erotidia; l'histoire de ces jeux est beaucoup plus obscure, et leur célébration est assez peu déterminée. Cependant ils étaient très florissants au IIe siècle avant J.-C., époque à laquelle nous font remonter les plus anciens documents épigraphiques, encore florissants à l'époque impériale, au IIe siècle de notre ère. Ils étaient célébrées à Thespies tous les cinq ans. Contrairement à l'opinion acceptée, M. Jamot croit pouvoir établir que les Erotidia ne se composaient pas de concours gymniques et de concours musicaux, mais seulement des premiers. Enfin, un intéressant appendice est relatif à un hermès de marbre trouvé près du village d'Erimocastro (Thespies) et sur lequel est gravée une dédicace des *hiérarques*, c'est-à-dire probablement des gardiens du trésor sacré d'Éros et des Muses, formant un collège de cinq membres, auxquels sont adjoints un secrétaire et un héraut. Le monument est une offrande aux Δαίμονες, c'est-à-dire, selon l'hypothèse de M. Jamot, à des divinités d'un caractère spécial, se rattachant aux mythes les plus anciens de la Béotie, à ces cultes d'origine

phénicienne, qui, comme nous le voyons par l'exemple des Cabires, sont restés vivaces en Béotie plus que partout ailleurs. Avant de devenir l'Éros de la mythologie classique, celui qui inspira Praxitèle, l'Éros de Thespies a été longtemps honoré sous la forme du bétyle phénicien. Il a gardé autour de lui, comme suivants de son culte, des génies ou « démons » d'origine orientale, qui, transfigurés plus tard par la littérature et l'art de l'époque alexandrine sous les noms d'Himéros, Hypnos, Antéros, durent longtemps rester confondus dans un chœur mystérieux de figures un peu vagues, semblables aux esprits des religions sémitiques. Cet étrange cortège des divins compagnons de l'Éros primitif avait sans doute un sanctuaire près de celui du dieu et c'est peut-être à ce temple qu'appartenait notre collège de hiérarques. » L'hypothèse est séduisante, mais comme M. Jamot assigne à l'inscription, comme date, les dernières années du IIIe siècle, nous croyons plus simplement, M. Jamot y a songé lui-même, que le mot δαίμονες est ici un simple synonyme de θεοί.

L'article de M. Fougères intitulé *Inscriptions de Mantinée*, nous ramène à des fouilles encore plus anciennes[1]. Quelques-uns des textes découverts par notre camarade intéressent les cultes mantinéens. Nous relevons en effet un *horos*, une borne sacrée portant le nom de Zeus Eubouleus, en qui M. Fougères songe à reconnaître Pluton, l'associé de Déméter et Coré à Hermione, par exemple (sous le nom de Clyménos) ou à Éleusis, soit plutôt Zeus inspirateur des bons conseils, des sages délibérations politiques. Il se peut, en effet, que la borne ait été dressée dans le bouleutérion de Mantinée.

Dans le petit temple d'Artémis ἐν Κορυθεῦσι, auprès du mont Parthénion, M. Fougères a trouvé « un petit hermès terminé par une pyramidion; il ressemble assez à un carquois surmonté de son couvercle. » Il porte d'un côté le mot Ἄρτεμις. Il n'est pas douteux que la pierre était censée représenter Artémis elle-même. On sait par Pausanias que ces idoles pyramidales étaient communes en Arcadie. Une petite pyramide votive en terre cuite qui porte une dédicace de Phœbé à Artémis peut être, mais n'est pas certainement, comme l'affirme M. Fougères, un exemple nouveau à ajouter à ceux de la divinité identifiée à l'ex-voto.

D'époque beaucoup plus basse sont des dédicaces à Sérapis, à la déesse « Julia Sebasta », sans doute Julia Sabina, fille de Titus, femme de Flavius Sabinus, maîtresse de son oncle Domitien, et à Antinoüs « dieu indigène », dont le culte à Mantinée était déjà connu. On sait

1) *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1896, p. 159.

qu'Antinoüs était né à Bithynium, en Bithynie; mais cette ville étant une colonie de Mantinée, le titre de θεὸς ἐγχώριος n'a rien d'étrange.

Il ne semble pas que la Revue de nos émules de l'Institut allemand puisse cette année lutter en intérêt épigraphique avec le Bulletin de notre École française; du moins l'historien de la religion apprend moins de choses à la parcourir.

Je note d'abord une inscription de Rhodes publiée par M. Hiller von Gærtingen. C'est un décret rendu par les Rhodiens au début du Ier siècle avant J.-C., peut-être un peu plus tard, et réglant la façon dont les listes de prêtres, sans doute les prêtres du plus important sanctuaire d'*Halios*, doivent être nommés et désignés sur les listes officielles et publiques, afin que l'identité et l'ordre de succession en soient connus avec certitude. « Les prêtres seront désignés sur la stèle par leurs noms, leur prêtrise spéciale, leur dème, et le nom du prêtre d'Halios en charge quand ils seront entrés au sacerdoce. Et celui qui succédera à un prêtre sera inscrit immédiatement après son prédécesseur; on gravera le nombre d'années qu'aura duré sa prêtrise. Il en sera ainsi de tous les prêtres qui se succéderont. » Des listes de prêtres postérieurs à ce document, par exemple celle de prêtres d'Apollon Eréthimos, sont rédigées d'après ces règles[1].

Cela n'est que curieux. Vraiment intéressante pour l'histoire des dieux guérisseurs est l'inscription qui provient de l'antique sanctuaire d'Asclépios à Lébéna, en Crète, un fragment très mutilé qu'a ingénieusement restitué M. J. Zingerlé[2]. Après une liste probable d'hommes et de femmes guéris par le dieu, était gravé le procès-verbal de leurs guérisons. On y distingue seulement qu'une femme, malade d'un mauvais ulcère au petit doigt, remercie Asclépios de lui avoir indiqué ce remède : une sorte d'emplâtre formé d'un mélange de coquille d'huître broyée et brûlée, avec de l'essence de roses et de mauves. Peu importe que cette recette reconstituée par M. Zingerlé soit bien celle que relatait le texte. L'essentiel est de noter combien les guérisons, à Lébéna et à Épidaure, reposaient sur des principes différents. A Épidaure Asclépios procédait par miracles; à Lébéna il agit en véritable médecin, ou plutôt les prêtres étaient de véritables empiriques donnant en son nom des consultations et des ordonnances. Si M. Zingerlé a cru pouvoir retrouver les ingrédients du baume qui guérit l'ulcère de cette femme, c'est en se rappor-

1) *Athen. Mittheil.*, 1896, p. 53.
2) *Ibid.*, p. 67.

tant à des textes de médecins ou de polygraphes. Il n'y a ici nul tour de passe-passe, nulle exploitation de la crédulité populaire. Il est vrai que l'inscription ajoute encore, faisant parler la malade elle-même : « Ainsi je fus guérie; et comme j'avais vu encore plus d'un miracle du dieu, celui-ci, en songe, m'a ordonné de faire graver sur une stèle ce que j'ai vu. »

M. Zingerlé profite de l'occasion pour faire une petite étude sur le sanctuaire de Lébéna. Pausanias prétendait qu'il s'était fondé à Balagræ, en Cyrénaïque, un temple d'Asclépios, issu de celui d'Épidaure, et que de Balagræ le culte était passé en Crète. M. Zingerlé, dans une dissertation un peu longue et confuse, s'efforce d'établir que le culte d'Asclépios est venu à Lébéna, non de Cyrénaïque, mais de Gortyne, et qu'à Gortyne même il est venu de Thessalie. Ce n'est que plus tard que l'influence d'Épidaure se fit sentir.

L'*American Journal of archæology* nous donne, sous double signature Rufus B. Richardson et T. W. Heermance, quelques inscriptions trouvées en 1895 au gymnase d'Érétrie, en Eubée[1]. L'une d'elles est un décret en faveur d'un certain Elpinicos, fils de Nicomachos, qui s'acquitta somptueusement d'une gymnasiarchie. Plus particulièrement, il avait surveillé la bonne tenue des nombreux enfants et éphèbes dont il avait la surveillance au gymnase; il avait payé leur professeur de lettres, ou rhéteur, et leur maître d'armes, qui devaient étendre leur enseignement à tous les citoyens voulant en profiter; il avait fourni de l'huile excellente et institué plusieurs concours de longue course, et à l'occasion de chacune d'elles offert un sacrifice à Hermès. Il avait déchargé la ville du prix offert au vainqueur d'une course appelée ἀπὸ τοῦ Ἡρακλείου δρόμος (le point du départ était sans doute un sanctuaire ou un autel d'Héraclès). Il avait fait célébrer un concours en l'honneur d'Héraclès, et payé de sa bourse tous les prix. De plus, il s'était chargé des lourdes dépenses des fêtes panégyriques d'Artémis Amarousia, la grande divinité d'Érétrie. Il avait offert un sacrifice à Hermès, et invité Érétriens et colons romains à une série de grands banquets. Enfin il avait, dans une exèdre du gymnase, consacré un Hermès sur une base de marbre. Il est intéressant de constater une fois de plus, par un document aussi explicite, l'importance religieuse de ces liturgies municipales. Elpinicos pa-

1) *American Journal*, 1896, p. 152 et suiv. : I, *The Gymnasium*. II, *Sculptures from the Gymnasium*. III, *Inscriptions from the Gymnasium*. M. D. Sp. Stavropoulou a publié une étude sur les découvertes épigraphiques d'Érétrie, mais où rien ne nous intéresse particulièrement dans Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1895, p. 125 (Ἐρετρικὰ μελετήματα).

raît aussi pieux que généreux, et chacune de ses largesses sert, en même temps qu'à lui concilier la reconnaissance de ses concitoyens, à relever l'éclat du culte. C'était du reste une tradition des gymnasiarques érétriens que cette conduite magnifique. Une autre stèle de même provenance accorde des honneurs semblables à Mantidoros, fils de Callicratès, qui avait montré la même sollicitude pour les enfants et les éphèbes, et leur avait même payé les leçons du philologue homérique Dionysos, fils de Philotos, athénien, et qui tous les mois offrait un sacrifice à Hermès et Héraclès, les dieux du gymnase. La stèle est brisée par le milieu, et nous ne pouvons que soupçonner tous les autres mérites de Mantidoros.

C'est encore M. Rufus B. Richardson qui a publié, dans la même revue, quelques inscriptions trouvées dans les fouilles américaines de l'Héræon d'Argos[1]. L'une, qui est même la plus importante de toutes celles qui proviennent de l'antique et fameux sanctuaire, est gravée en lignes irrégulières et caractères archaïques sur un bloc qui servait de support à une stèle. La voici :

Ἁ στάλα ⁝ καὶ ὁ τελαμὼ
[ἱ]αρὰ τᾶς [Ἥ]ρας ⁝ τᾶς Ἀργε-
[ί]ας ⁝ ἱαρομνάμονες ⁝ τοίδε
Ὑρϝαλίων ⁝ Δύμανς ⁝ ἀϝρήτευε
Ἀλκαμένης ⁝ Ὑλλεύς
Ἀριστόδαμος ⁝ Ὑρνάθιος
Ἀμφίκ[ριτ]ος ⁝ Πανφύλ-
ας.

C'est une liste d'hiéromnémons pris dans chacune des cinq tribus doriennes d'Argos ; ces hiéromnémons qui, n'ont rien de commun avec ceux de Delphes, étaient chargés de l'administration du temple. Il est à remarquer que le premier nommé remplit les fonctions de président, ἀρήτης. Ce mot s'était rencontré dans une inscription de Smyrne; nous hésitons à en inférer qu'il faille dans une inscription de Mycènes (Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1887, p. 56, l. 4 et 5) remplacer les mots ἀρίστευε δαμιοργῶν Δελφίων par ἀρήτευε comme veut M. Richardson, parce que dans une inscription d'Élatée (P. Paris, *Élatée*, p. 247) nous avons lu ἀρ[ί]στηρας et non ἀρ[ή]τηρας. Quant au mot τελαμώ = τελαμών, il désigne évidem-

1) *American Journal*, 1896, p. 42 et suiv.

ment le support de la stèle, c'est-à-dire le bloc même où est inscrit le texte. La stèle inscrite devrait porter un décret important.

*
* *

Revenons, pour commencer la revue des monuments figurés d'ordre religieux publiés pour la première fois cette année, au gymnase d'Érétrie. Les savants américains y ont recueilli une jolie tête de Dionysos, du type désigné couramment sous le nom de Bacchus indien, qui, malgré son état de mutilation, est un élégant spécimen d'art archaïsant, à moins que l'on ne veuille y voir un type traditionnel reproduit à l'époque classique par quelqu'ouvrier dévot et soucieux des rites [1].

Quelques pages plus haut M. Wolters nous avait fait connaître un fragment d'ex-voto assez curieux [2]. C'est une plaque de terre cuite peinte dans le style des vases à figures rouges. On y voit un cortège de gens marchant en file indienne, un mari, sa femme et ses quatre enfants, tous couronnés, la femme tenant un rameau. A l'angle de gauche est figuré, au-dessus de *Pausanias* et de sa famille, dans un cadre ou dans l'ouverture d'une fenêtre, une tête de cheval. Le morceau a été trouvé en 1895, à Athènes, dans la rue d'Aristide; on le conserve au Musée national. Il date des environs de 400 avant J.-C. Le détail du cheval, qui se retrouve sur tant de bas-reliefs attiques, a fait croire à M. Wolters que la plaque, en sa partie perdue, représentait un banquet funèbre. L'inscription, qui indique un ex-voto, ne peut fournir matière à objection. On sait que ces objets de menu commerce religieux n'avaient par eux-mêmes et par leurs sujets qu'une signification très vague. Nous croyons l'avoir établi sans réplique dans un chapitre de notre étude sur Élatée [3].

Nous devons aussi à M. P. Wolters (Mlle Henriette Ricketts l'a traduite en anglais) [4] une étude sur quelques reliefs de bronze de l'Acropole d'Athènes. On se souvient peut-être que M. Bather [5] a déjà publié un certain nombre de ces petits tableaux au repoussé, superposés le long de bandelettes que borde un décor en forme de torsade, dont des exemplaires se sont retrouvés un peu partout, et dont cependant l'origine et l'usage n'ont pas été exactement fixés. La figure 1 reproduit, au-dessus de deux sphinx assis et affrontés, Héraclès assommant le lion; au-dessus est

1) *American Journal*, 1896, p. 165, fig. 1 et 2.
2) *Ibid.*, p. 145.
3) P. Paris, *Elatée*, ch. v.
4) *Athen. Mitth.*, XX, p. 473; *American Journal*, 1896, p. 350 et suiv.
5) *Journal of Hellen. Studies*, XIII, p. 249-255.

figuré le suicide d'Ajax qui s'est embroché sur son épée dressée en terre, en présence de deux guerriers. Le même sujet est reproduit, mais retourné et avec l'admission d'un quatrième personnage, dans la première case de la figure n° 2. Au-dessous, deux guerriers se font face, tirant l'épée pour combattre ; ce sont peut-être Ajax et Ulysse se disputant les armes d'Achille. Un troisième tableau représente peut-être Priam et Hécube payant à Achille la rançon d'Hector. Mais cette identification reste douteuse. Un autre fragment (fig. 5) a conservé une partie de deux tableaux, d'abord Prométhée étendu sur le dos, la poitrine rongée par un oiseau de proie, puis Thésée tuant le Minotaure. D'autres débris encore montrent des lions affrontés. Le style de ces bandelettes est uniformément archaïque. Elles enrichissent la série des représentations mythiques et mythologiques, et il est surtout intéressant de noter comment, à l'époque lointaine où elles nous font remonter, des sujets purement helléniques s'entremêlent à des motifs d'ornementation fortement entachés d'archaïsme, comme les frises de sphinx et de lions.

D'une époque plus ancienne encore est un fragment de statue, grossière ébauche de guerrier perdue à la Glyptothèque de Munich, dont nous ne parlerions pas s'il ne s'était conservé sur la poitrine du personnage un morceau de bouclier en forme de Gorgoneion, M. Furtwængler, qui a étudié ce monument aussi informe que respectable, a bien pris soin de faire remarquer que ce Gorgoneion, dont il reste le front ceint d'une couronne de boucles en tire-bouchon, et les yeux gros, saillants, effrayants sous les paupières bouffies, est le meilleur de tous les exemplaires de ce type conservés parmi les œuvres de la grande sculpture. L'étude du calcaire où la statue est taillée porte le savant archéologue à donner comme provenance — on ne sait quand ni comment le morceau a été porté en Bavière — Mycènes ou les environs de Mycènes. Mais il nous semble qu'il cède à son habituelle témérité en proposant, même avec des réserves, de reconnaître dans le personnage un Agamemnon qui se dressait sur le tombeau du héros que Pausanias mentionne à Mycènes. Nous n'exposons nous-même notre doute qu'avec modestie, afin de ne pas soulever, pour si peu de chose, les colères souvent âpres de l'éminent, mais peu cordial professeur[1].

Les archéologues semblent avoir une prédilection marquée pour les œuvres archaïques. C'est ainsi que nous trouvons, dans l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική d'abord un « jeune homme (κοῦρος) archaïque » trouvé en

1) *Athen. Mitth.*, 18.6, p. 1, Taf. I.

1893 à Kératéa, en Attique. Il rentre très naturellement dans la série maintenant innombrable des soi-disants « Apollon », ces hommes laids et raides, plantés une jambe un peu en avant, les bras pendants et attachés aux flancs, les poings fermés, et dont la figure stupide, même et surtout lorsqu'elle s'efforce de sourire, est encadrée de cheveux bouclés. On sait que les spécimens les plus anciens paraissent être l'Apollon d'Orchomène ou celui de Théra, le plus typique, peut-être parce qu'il est mieux conservé, l'Apollon de Ténéa. M. Léonardos, qui nous présente ce monstre, essaie de lui marquer son rang dans la légion, et, trop audacieux sans doute dans son désir de précision, lui fixe comme date le troisième quart du VIe siècle[1].

D'une facture moins grossière, bien que d'un âge à peu près aussi vénérable, est un joli pied de miroir trouvé à Égine. Le disque est soutenu par un chapiteau ionique dont les volutes coiffent la tête d'une jeune femme nue — sauf une sorte caleçon très exigu — debout sur une tortue. Les deux bras se relèvent horizontalement de chaque côté des épaules, se plient aux coudes, et les mains viennent aider la tête à supporter le chapiteau. La coiffure, serrée par un bandeau, tombant en catogan sur la nuque, et ondulée largement à droite et à gauche du visage, l'obliquité des yeux, la raideur de la pose, l'amincissement de la taille, tout indique l'art du VIe siècle finissant ou du Ve à son début.

C'est notre camarade, M. de Ridder, qui présente cette pièce unique aux lecteurs de l' 'Εφήμερις dans un article écrit élégamment en grec moderne, mais un peu long. Il n'hésite pas à reconnaître Aphrodite dans la figure de femme. On sait que la tortue était consacrée à cette déesse; mais comme cet animal se retrouve sur les monnaies d'Égine et symbolise cette île, on pourrait émettre quelques doutes. Rencontrerait-on, à cette époque, d'autres représentations certaines d'Aphrodite ainsi accoutrée d'un simple *subligaculum*[2]?

M. Paul Perdrizet nous intéresse, dans la *Revue archéologique*, à un fragment de statuette de bronze trouvée en Phocide, à Cirra. La figure, coupée à mi-cuisses, représente Athéna Promachos, du type du *Palladium*, c'est-à-dire armée et immobile, les jambes jointes, le corps engainé dans une robe sans plis. Elle est vêtue de la tunique dorienne, qui retombe par devant et par derrière, sur la poitrine et sur le dos, en un court repli. Une ceinture, indiquée par un creux assez fort, serre la

1) 'Εφημερὶς ἀρχαιολογική, 1895, p. 1, pl. VI.
2) *Ibid.*, 1895, p. 169, pl. VII.

taille. L'égide manque : la déesse n'avait d'armes défensives que le casque et le grand bouclier rond, celui-ci portant sans doute la tête de la Gorgone. Le brassard du bouclier est passé à l'avant-bras ; le bouclier, qui était une pièce rapportée, a disparu ; on voit encore, du reste, au milieu du brassard un trou qui, perçant le bras de part en part, contenait autrefois le clou d'attache. La main droite, percée d'un gros trou rond, brandissait une lance qui a disparu aussi, mais qui devait être non pas tenue horizontalement, mais dirigée un peu vers la terre, et à droite. Le casque n'est pas celui qu'on voit à Athéna dans ses plus anciennes représentations, car s'il n'a encore ni frontal, ni couvre-joue, il est muni d'un couvre-nuque. Il est orné par devant de trois rosaces en relief, une au-dessus du front, une au-dessous de chaque oreille ; ces fleurs sont fixées directement au timbre, sans indication de *stéphané*. Un haut cimier, dont l'extrémité ne figure pas, comme il arrive souvent, une tête de serpent ou d'oiseau, porte un épais et large λόφος, rayé obliquement de fines incisions, qui indiquent les crins dont étaient faits les panaches de cette façon. » M. Perdrizet croit pouvoir attribuer cette figurine à la seconde moitié du VIe siècle, et propose d'y voir une œuvre sortie d'un atelier péloponnésien, peut-être de Sicyone ou de Corinthe. La forme du casque éloigne de songer à l'Attique[1].

Le petit bronze de Cirra, malgré son archaïsme, a déjà quelque valeur artistique. Il nous amène sans transition trop brusque à deux jolies figurines de même métal. L'une se trouve au Musée de Syracuse. M. Giovanni Patroni nous la fait connaître. C'est une tête, ou plutôt un buste de Méduse, qui faisait partie de la décoration de quelque meuble auquel il était soudé. « La tête de Méduse est de toute beauté ; penchée sur l'épaule gauche avec une expression pathétique, elle n'a comme attributs que deux petites ailes ; au lieu de serpents, ce sont de longues boucles qui s'enroulent gracieusement autour du front, et retombent sur les épaules. Les yeux sont pleins, et la prunelle indiquée par une petite cavité. » M. Patroni date ce bronze de la fin du IVe siècle, à cette époque intermédiaire où Méduse, après avoir été représentée comme un épouvantail affreux, avait une beauté sévère et froide, en attendant, ce qui devait arriver au IIIe siècle, que les artistes lui donnassent une expression de passion farouche et violente[2].

1) *Revue archéologique*, 1896, p. 85, pl. IX.

2) *Ibid.*, 1896, p. 355, pl. VIII. M. Patroni donne dans le même article un mauvais dessin d'une petite figure d'Aphrodite, sans tête et sans jambes, d'intérêt plus que médiocre.

L'autre bronze appartient à M. Adrien Blanchet, qui l'a publié lui-même. C'est une statuette d'Hermaphrodite, provenant d'Alexandrie. « La tête et le haut du corps sont féminins ; les cheveux forment chignon sur la nuque, et deux longues mèches retombent négligemment sur chaque épaule. La main gauche, levée, touche légèrement la chevelure, et la main droite baissée tient un miroir rond à charnière à demi ouvert, à hauteur des cuisses et en arrière. Dans ce mouvement, l'épaule gauche est levée, l'épaule droite baissée, et les yeux sont dirigés vers le miroir. La jambe gauche, ramenée en arrière, contribue à donner à ce bronze un aspect vraiment gracieux. » L'analogie de cet Hermaphrodite avec la fameuse Vénus dite Callipyge, est frappante. On connaît deux autres variantes peu diverses de ce même type, et il est certain que l'original était célèbre dans l'antiquité. Mais pourra-t-on jamais affirmer que cet original était l'*Hermaphroditus nobilis* que Pline cite parmi les œuvres de Polyclès[1] ?

Nous retombons à une œuvre bien maladroite et bien fruste (peut-être cet aspect du monument est-il dû aux accidents qu'a subis le marbre), à une sorte de sarcophage trouvé à Athènes, au croisement de la rue d'Arès et du Pœcile. Sur un cippe cubique est couchée une femme à demi nue, relevée sur le coude gauche. La tête manque. Ce personnage est sans intérêt ; mais au-dessous d'elle, sur la face antérieure du socle, est un bas-relief représentant à gauche Charon assis à la proue de sa barque, la rame à la main. Hermès, tenant le caducée, nu, ayant seulement une chlamyde qui voltige derrière lui, monte rapidement dans la barque. Le côté droit du tableau est occupé par un groupe de deux personnages assis sur des rochers, et dans lesquels on peut reconnaître, avec beaucoup de bonne volonté, une nymphe à côté de Pan jouant de la syrinx. Si les personnages sont bien identifiés, c'est là une représentation funéraire dont les exemples sont encore bien rares, s'il y en a[2].

Pour nous faire oublier ce bas-relief, il faut, dans la même revue, étudier un monument d'Épidaure publié par M. Cavvadias[1]. C'est une plaque oblongue, en marbre pentélique, ornée de figures en bas-reliefs, sur trois faces. La principale porte à droite Asclépios assis sur un trône massif ; il est dans le costume et l'attitude des deux Asclépios trouvés au même lieu, et signalés dans une de nos précédentes chroniques, c'est-

1) *Revue archéol.*, 1896, p. 160, pl. IV.
2) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1896, pl. v. Ἐπιτύμβιον ἀνάγλυφον μετὰ Χαρωνείου παραστάσεως (Alex. Philadelpheus).

à-dire le torse nu, la main droite levée et appuyée sur sa lance; devant lui est une femme, dont la tête manque par malheur, amplement et élégamment drapée de sa longue robe et son manteau. M. Cavvadias y reconnaît Hygie, dont la présence est ordinaire à côté d'Asclépios. A l'angle gauche, de façon à déborder sur la face adjacente, était une Niké dont les grandes ailes sont seules conservées avec des restes de sa tunique. Enfin, derrière Asclépios, sur la petite face adjacente à la grande, est figurée en assez petite saillie une femme vêtue du costume dorien archaïque, et ressemblant aux femmes qui figurent sur les bas-reliefs archaïsants appelés bas-reliefs choragiques. On devine aisément que ce marbre faisait partie d'un ensemble de bas-reliefs qui décoraient le socle d'un autel ou d'un splendide ex-voto. Le style est élégant et de bon goût; mais on le découvre sans peine peu original. L'Asclépios est une copie de la statue chryséléphantine du temple, œuvre de Thrasymédès; Hygie a plus d'un modèle dans les œuvres de la plastique du ve siècle ou du IVe; la Niké s'inspirait évidemment des Victoires du temple d'Athènes, ou même de celle des temples voisins; enfin la femme de style archaïsant indique assez les tendances éclectiques de l'artiste. L'ensemble, à ce seul titre, est plein d'intérêt; et l'on regrette vivement que le reste du monument ait péri[1].

C'est par Delphes que nous avons commencé cette chronique; nous la finirons par Délos, en signalant quelques marbres trouvés par M. Couve, dans ses fouilles de 1895, et dont l'importance s'est effacée devant celle de la belle réplique du Diadumène, une des plus admirables découvertes déliennes. Ce sont une statuette d'Athéna assise sur une sorte de tabouret haut de $0^m,20$, vêtue d'un double chiton serré au-dessous des seins par une ceinture, et la poitrine couverte de l'égide; une statuette d'Héraclès (hauteur $0^m,55$) debout, nu, portant son manteau sur le bras gauche, et la main droite s'appuyant sur sa massue. « Par le caractère de force presque brutale qu'on y sent, dit M. Couve, notre Héraclès se rattache à la tradition lysippéenne plutôt qu'à la tradition praxitélienne ».

Enfin, nous insistons plus particulièrement sur un petit bas-relief de style archaïsant, brisé en deux, et auquel manque la partie centrale. « Dans le haut court une guirlande, avec décoration de bucrânes; aux cornes sont suspendues des bandelettes, ou plutôt des sortes de tiges droites terminées par un fleuron. Le bas-relief lui-même représente un cortège de divinités, marchant vers la gauche. Hermès s'avance le pre-

1) 'Εφημ. ἀρχαιολ., 1896. p. 179, pl. VIII.

mier, la main gauche sur la hanche, tenant de la main droite levée le kérykeion (entre le pouce et l'index, d'un geste apprêté). Il est vêtu de la chlamyde, et comme l'Hermès criophore du Musée central d'Athènes, porte la longue barbe en pointe et la chevelure nattée des figures archaïques. Puis vient Athéna, portant la lance sur l'épaule droite et tenant de la main gauche le casque; puis probablement Apollon; toute la partie supérieure du corps manque; dans l'attribut qu'il tient de la main droite, comme Hermès le kérykeion, entre le pouce et l'index, et dont on ne distingue qu'une petite partie, on peut peut-être reconnaître un plectre; enfin, Artémis relevant de la main gauche un pan de sa robe; la tête manque, mais la déesse est facilement reconnaissable au baudrier de son carquois et à la torche qu'elle tient de la main droite. Le sujet représenté ici, Hermès conduisant des divinités à l'autel des sacrifices, est bien connu par les monuments figurés, en particulier par les bas-reliefs du style archaïsant. Sur notre bas-relief des restes assez importants de polychromie subsistent, les cheveux des divinités, comme le casque d'Athéna, sont peints en rouge[1]. »

*
* *

De notre longue énumération, nous voulons, en terminant, retenir cette observation flatteuse pour la science française, que les noms de savants français y reviennent à chaque page, et parmi ces noms, au premier rang, ceux des membres anciens ou actuels de notre École d'Athènes. C'est un fait que les voix les plus autorisées diront sans doute bien haut, sans craindre aucune contradiction, dans les belles fêtes du cinquantenaire qui se prépare, et dont nous félicitons M. Homolle d'avoir eu la patriotique initiative.

Bordeaux, janvier 1897.

Pierre Paris.

1) *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1895, p. 476 et suiv.

LA PREMIÈRE
INSCRIPTION CHINOISE DE BODH GAYÂ

(Réponse à M. G. SCHLEGEL).

Dans le dernier numéro de la revue le *T'oung pao* (vol. VII, pp. 562-580), M. le professeur Schlegel a critiqué la traduction que j'ai donnée ici même (*Revue de l'Hist. des Relig.*, t. XXXIV, p. 6) de la première en date des cinq inscriptions chinoises de Bodh Gayâ. Il se déclare convaincu que j'approuverai ses « corrections et restitutions du texte et de sa signification. » Je suis ainsi mis en demeure d'exprimer mon avis.

« Mentionnons d'abord, dit M. Schlegel, les caractères 生內陀 dans la première et la deuxième ligne de l'inscription I, que j'ai été le premier à déchiffrer et que j'ai rendus par le mot sanscrit *Sang-nad-dha* (*Saṃnaddha*). »

J'avais contesté cette explication en faisant remarquer que l'articulation chinoise *ch* ne correspondait pas en sanscrit à la sifflante dentale, et que, par conséquent, le mot chinois *cheng* ne pouvait pas être la transcription de la syllabe sanscrite *saṃ*. M. Schlegel déclare que la règle avancée par moi, ainsi que mon objection, « sont nulles »; à l'appui de son dire, il cite d'abord, sur la foi de Stanislas Julien, un cas où *cha* 沙 donnerait *sâ* dans Sâgara. Cet exemple n'a qu'un défaut : il n'existe pas; c'est là une pure et simple erreur de Julien. Dans le texte auquel il se réfère[1], en effet, on trouve les deux noms Sâgara et Çakâra, qui ne se distinguent en sanscrit que par la nature de la sifflante initiale, dentale dans un cas, palatale dans l'autre; dans aucun des deux cas on ne rencontre le caractère 沙 indiqué par Julien (*Méthode*, n° 28); dans ce texte, le mot Sâgara est transcrit en chinois 娑伽羅, trans-

1) Ce texte se trouve, dans l'édition des *Ming*, au chapitre xv, p. 19, comme l'indique Julien. Dans le Tripiṭaka japonais, il se trouve dans le ixe chapitre, p. 84 r° du 5e cahier du *t'ao* XXXVI.

cription dans laquelle le premier caractère se prononce *so* et est l'équivalent de la sifflante dentale ; l'interprétation chinoise, qui donne le mot 海 « mer », comme la traduction du terme sanscrit, prouve qu'il s'agit bien ici de Sâgara et non de Çakâra. Quant à Çakâra, il est transcrit en chinois 娑伽羅, transcription dans laquelle le premier caractère se prononce *cha* et est l'équivalent de la sifflante palatale ; l'interprétation chinoise qui donne les mots 牸牛 « vache » comme la traduction du terme sanscrit, prouve qu'il s'agit bien ici de Çakâra, une légende très répandue faisant en effet sortir les Çakas (à qui appartient l'écriture Çakâra) de la bouse d'une vache mythique. — Dans ce même texte on voit apparaître le mot 沙, dans la transcription des mots Puṣkara (Fou-cha-kia), paruṣa (po-lieou-cha), khaṣa (k o-cha) et tous ces cas nous montrent le mot *cha* transcrivant une syllabe qui commence par une sifflante cérébrale[1]. — Julien cite encore *cha* pour *sa* sur l'autorité de deux vocabulaires du *T'ong wen yun t'ong* ; mais il suffit de parcourir la *Méthode* de Julien pour s'apercevoir que ces vocabulaires sont extrêmement fautifs et n'ont pas l'autorité des textes du Tripiṭaka (cf. n°s 174, 175 240*a*, 1150, 1161, etc. de la *Méthode*, et p. 62, lignes 13-21).

M. Schlegel invoque en outre un passage du *Fan i ming i tsi* (Nanjio, *Cat.*, n° 1640), dans lequel les mots sanscrits saṃnâha et saṃnaddha sont transcrits respectivement *chan-na-ho* 删那訶 et *chan-na-t'o* 删捺陀. Mais le Dictionnaire de *K'ang-hi* indique que, pour les mots 删, 珊 et 跚, la prononciation ancienne est *san*, et non *chan* (le *T'ang yun*, 751 ap. J.-C., donne la prononciation 蘇干切 : le *Tsi yun*, 1039 ap. J.-C., et le *Yun hoei*, fin du XIIIe siècle, donnent la prononciation 相干切); ces mots ne font donc que confirmer la règle, car il va de soi que cette règle s'applique, non à la prononciation

1) L'articulation chinoise *ch* transcrit soit la sifflante palatale, soit la sifflante cérébrale ; les deux sons sont d'ailleurs très rapprochés et alternent fréquemment dans les mêmes mots en sanscrit. Exemples : koça, et koṣa, çaṇḍa et ṣaṇḍa, etc. — Cf. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* (Göttingen, 1896, vol. I), § 197 *e*, qui indique les articles où la question de la confusion de ṣ et ç a été traitée.

actuelle, mais à la prononciation qui avait cours au moment où fut créée la méthode de transcription.

Cependant M. Schlegel paraît tirer de cette considération la preuve que tous les mots chinois qui commencent aujourd'hui par l'articulation *ch* ont pu commencer autrefois par l'articulation *s*, que ces mots peuvent donc être indifféremment des équivalents de la sifflante palatale ou de la sifflante dentale et que, par conséquent, il n'y a pas de règle ; c'est ici que je diffère absolument d'avis avec lui ; le mot 生 se prononçait *cheng* (et non *sing* ou *seng*) à l'époque où fut systématisée la transcription des mots sanscrits; le *T'ang yun* indique la prononciation 所[1] 庚 切 *ch* + *eng*; le *Tsi yun* et le *Yun hoei* indiquent la prononciation 師[2] 庚 切 *ch* + *eng*. Les prononciations du sud, dont la sinologie actuelle fait un si grand abus, ne sauraient prévaloir contre les autorités

1) On sait que la prononciation normale de ce caractère est *chou*. — Ce caractère n'étant guère employé en transcription, on ne peut pas démontrer par des transcriptions sanscrites ce qu'était sa nature phonétique exacte. Le seul exemple donné par Julien (n° 1618) nous le montre équivalant au visarga, c'est-à-dire à la plus vague des sifflantes.

2) Le caractère 師 se prononçait *che* à l'époque où fut constituée la méthode de transcription des mots sanscrits, car on constate qu'il est régulièrement affecté à transcrire la palatale ou la cérébrale. Les exceptions apparentes données dans la *Méthode* de Julien doivent rentrer dans la règle : dans susîma et dans nisthâna (nos 1649 et 1651), la sifflante dentale à l'intérieur du mot, placée dans l'un et l'autre cas à la suite d'une voyelle autre que *a*, doit se changer en cérébrale; en fait les mots suṣîma et niṣṭhâna sont orthographiés sous cette forme, avec la cérébrale, dans le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. Quant au mot senâ (n° 1645), Julien ne le justifie par aucune référence ; si le fait est exact, c'est que, dans l'exemple invoqué, le mot senâ devait entrer dans un composé et être précédé d'une voyelle autre que *a* ; par exemple : suṣeṇa, hariṣeṇa, etc. — D'ailleurs le seul exemple de la transcription si fréquente 師 利 = çrî suffirait à prouver la prononciation palatale *che*. — L'articulation initiale du mot 師 étant donnée par les dictionnaires chinois comme l'équivalent de l'articulation initiale du mot 生, et, d'autre part, cette articulation initiale du mot 師 correspondant en sanscrit à la sifflante palatale ou à la sifflante cérébrale, il doit en être de même de l'articulation initiale du mot 生.

de ces dictionnaires. A supposer donc que le mot 生 fût un caractère de transcription (ce qu'il n'est pas), il serait impossible, dans une transcription régulière, qu'il fût l'équivalent d'une syllabe sanscrite commençant par une sifflante dentale. — La règle que j'ai avancée n'est pas nulle, comme le dit M. Schlegel; elle est une des lois fondamentales de la transcription des mots sanscrits en chinois; la nier, ce serait nier que cette transcription suive une méthode ou un système, ce serait faire retomber les études de chinois bouddhique dans la confusion et l'arbitraire dont Julien les a en partie retirées [1].

Pour ma part, j'avais admis, dans ma traduction de l'expression 生內陀, que le mot 生 était employé avec sa valeur propre en chinois et signifiait « naître ». Je faisais observer en effet que la seconde ligne de l'inscription présentait les mots 往生, expression bien connue qui exprime l'idée d'« aller naître » (dans le paradis). Restaient les deux autres mots que je croyais être *nei-t'o* 內陀, comme M. Schlegel l'avait proposé. J'ai exprimé, sous une forme dubitative, l'hypothèse qu'on pourrait avoir là une transcription imparfaite du mot sanscrit *nidâna*. Les nouvelles recherches auxquelles je me suis livré pour fixer définitivement la valeur de ces mots m'ont amené à reconnaître que la lecture 生內陀 était inexacte; il faut lire 生內院; cette expression signifie « naître dans la Cour intérieure »; la Cour intérieure est la cour plénière des élus admis en présence de Maitreya; « aller naître dans la Cour intérieure » est l'équivalent de « aller naître dans la terre pure (Sukhâvatî) », c'est-à-dire dans le paradis 夫往生內院卽往生淨土. L'expression « Cour intérieure » s'oppose à l'expression « Cour extérieure »; « la Cour extérieure est le domaine où sévissent les trois calamités de l'eau, du feu et du vent au moment d'un kalpa; la Cour intérieure est le domaine que n'atteignent point ces trois calamités et c'est pourquoi ceux qui pratiquent (la conduite qui assure) la naissance supérieure sont assurés d'y retourner » 外院遇刼時

1) Pour tout l'exposé qu'on vient de lire de cette importante loi phonétique, j'ai de grandes obligations à M. Sylvain Lévi, professeur de sanscrit au Collège de France; je lui exprime ici ma reconnaissance.

爲水火風三災所到。內院則三災所不到。是以修上生者必歸之。Ces explications sont données par l'épigraphiste *Wang Tch'ang*[1] 王昶 à la suite d'une inscription qui se trouve à *Tch'ang-cha-fou* 長沙府, dans le *Hou-nan*, et qui est datée de l'année 990. Voici le texte et la traduction de ce monument[2] :

I 潭州鐵塔柱文。

II 潭州鐵塔觀世音陀羅尼。

III 上生三皈依發願文。

IV 南無兜率天宮慈氏如來應正等覺。願與含識，速奉慈顏。

V 南無兜率天宮慈氏如來應正等覺。所居內衆，願捨命已，得生其中。

VI 南無兜率天宮慈氏如來應正等覺。願隨彌勒下閻浮提，龍華三會，先得授記。

VII 往生內院眞言。咒不錄

VIII 潭州管內觀察推*官李思明發心鐫寫於塔，普願一切有情*同生慈氏內院。

IX 進士董護書。

X 開福禪寺傳法沙門道崧鐫經。

XI 所有上件功德，願國泰，民安，風調，雨順，法界含靈俱登彼岸。

XII 宋淳化元年庚寅歲 李昇鐫字。

TRADUCTION

« Texte de la colonne de la pagode de fer à *T'an-tcheou*[3].

1) Dans le *Kin che tsoei pien* (publié en 1805; cf. Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 64), chap. cxxv, p. 53 r°-55 v°.

2) Les caractères marqués d'un astérique sont les caractères effacés qui sont restitués par des conjectures des épigraphistes chinois.

3) *T'an-tcheou* est l'ancien nom de *Tch'ang-cha-fou*.

« Dhâraṇî d'Avalokiteçvara dans la pagode de fer à *T'an-tcheou.*

« Texte du souhait formulé de trouver les trois refuges et les trois appuis dans la naissance supérieure.

« J'invoque la Bodhi convenable, la Bodhi parfaite et les autres Bodhis du Tathâgata Maitreya qui réside dans le palais des devas Tuṣitas. Je souhaite, avec ceux qui possèdent en eux la connaissance, recevoir promptement la présence du Compatissant[1].

« J'invoque la Bodhi convenable, la Bodhi parfaite et les autres Bodhis du Tathâgata Maitreya qui réside dans le palais des devas Tuṣitas. Dans la multitude des admis[2] où réside (Maitreya), je souhaite, lorsque j'aurai quitté la vie, obtenir de naître en elle.

« J'invoque la Bodhi convenable, la Bodhi parfaite et les autres Bodhis du Tathâgata Maitreya qui réside dans le palais des devas Tuṣitas. Je souhaite, à la suite de Maitreya, quand il descendra dans le Jambudvipa, et qu'auront lieu les trois réunions sous l'arbre aux fleurs de dragon[3], être le premier à obtenir communication des prophéties[4].

« Texte exact[5] (de la prière) pour aller naître dans la Cour intérieure. (*Le texte de cette prière n'est pas donné.*)

« Le fonctionnaire qui occupe à *T'an-tcheou* la charge de *koan-nei-koan-tch'a-t'oei-koan*, *Li Se-ming*, a émis le désir d'inscrire ceci en le gravant sur un stûpa, et, d'une manière générale, il a souhaité que tous les êtres doués de sentiment naquissent ensemble dans la Cour intérieure du Compatissant.

« Le docteur *Tong Hou* a écrit ceci.

« Le çramaṇa *Tao-song*, propagateur de la Loi, résidant dans le temple du dhyâna *K'ai-fou*, a gravé le sûtra.

1) C'est-à-dire de Maitreya.

2) L'expression 內衆 se retrouve dans l'inscription funéraire de *Hiuen-tsang* (*Kin che tsoei pien*, chap. CXIII, p. 32 r°) : 得生彌勒內衆 « il a obtenu de naître dans la foule des admis auprès de Maitreya. » Le mot 內 doit être sans doute rapproché de l'expression 內院 et désigne ceux qui sont admis dans la Cour intérieure de Maitreya.

3) Quand Maitreya descendra sur la terre, il fera tourner en trois occasions la roue de la Loi sous l'arbre aux fleurs de dragon (cf. I-tsing, *Religieux éminents*, trad. fr., p. 25, n. 1).

4) 授記 est traduit par Bunyiu Nanjio (*Cat.*, n° 23 [15]) « giving the prophecy », et le même auteur donne (*Cat.*, n°s 395, 461) comme équivalent de 記 le sanscrit vyâkaraṇa.

5) L'inscription originale présente sans doute ici une dhâraṇi en caractères chinois de transcription.

« Par les diverses efficacités de ce qui précède, je souhaite que le royaume soit florissant, que le peuple soit paisible, que le vent soit doux, que la pluie soit favorable, que, dans le monde (dharmadhâtu), les êtres qui ont en eux une âme montent tous sur l'autre rivage[1].

« Sous les *Song*, en la première année *choen-hoa*, marquée des signes *keng-yn*, *Li Cheng* a gravé les caractères. »

Dans cette inscription qui n'est que d'une quarantaine d'années postérieure à l'inscription n° I de Bodh Gayâ, nous trouvons à la ligne VII l'expression 往生內院 « aller naître dans la Cour intérieure ». et cette expression est celle même que nous rencontrons dans la ligne II de l'inscription de Bodh Gayâ. L'inscription de *Tch'ang-cha-fou* nous fournit encore, à la ligne VIII, l'expression 同生慈氏內院 « naître ensemble dans la Cour intérieure du Compatissant », et nous voyons par là que, dans la ligne I de l'inscription de Bodh Gayâ, l'expression 同生內院 signifie « naître ensemble dans la Cour intérieure ».

J'aborde maintenant l'étude des deux mots *hoei-hiang* 迴向 ou 回向 que, dans mon premier article, j'avais traduit « l'effet en retour ». Pour prévenir toute confusion, il importe d'indiquer que, dans les textes bouddhiques, ces mots sont souvent pris dans leur sens propre et signifient « retourner vers » : ainsi, dans le *Kao seng tchoan* (chap. XIII, biographie de *Hoei-king* 慧敬), nous lisons : 凡興福業皆迴向西方 « en toute occasion faisant fleurir les pratiques qui assurent le bonheur, ils retournent tous vers la région d'Occident (c'est-à-dire : ils s'en retournent tous dans le paradis qui est situé du côté de l'ouest) ». — Mais, cette réserve faite, il convient de reconnaître, à l'expression *hoei hiang*, un sens théologique spécial dont l'expression française « effet en retour » me paraît la traduction la plus convenable ; en voici la preuve :

J'ai déjà signalé la définition donnée par un catalogue chinois

1) C'est-à-dire : atteignent au Nirvâṇa.

(Bunyiu Nanjio, *Cat.*, n° 1611) pour expliquer le titre de l'ouvrage 甚深大回向經[1] : « L'expression *hoei hiang* employée ci-dessus, disait ce catalogue, signifie l'heureuse récompense d'un mérite » 右說回向功德福報. Cette phrase est placée, dans le catalogue auquel je me réfère, au-dessous du titre de l'ouvrage ; elle n'est suivie d'aucune autre phrase et ne peut être considérée que comme une glose ou une explication du titre précité. Cette définition est d'ailleurs exacte, mais elle n'est pas suffisante et il faut la compléter.

Nous trouvons, dans le dictionnaire numérique *Kiao tch'eng fa chou* 教乘法數, une liste des trois méthodes de repentance 三悔法 qui est la suivante : 1° 懺悔 « se repentir ». La définition en

1) Dans Nanjio (*Cat.*. n° 471), le titre de ce sûtra est traduit de la manière suivante : « Sûtra spoken by Buddha on the very deep and great act of making (the stocks of merits) to ripen (Avaropita-kuçalamûla). » Cette traduction est donné par Nanjio en petit texte, c'est-à-dire sous sa propre autorité ; elle ne me paraît pas d'une exactitude rigoureuse ; il ne s'agit pas de faire mûrir les mérites, mais, comme on va le voir plus loin, de leur faire produire un heureux effet sur tous les êtres. — Puisque nous mettons ici en cause Nanjio, c'est le moment de parler d'un argument de M. Schlegel où son témoignage est invoqué à tort : « Bunyiu Nanjio, dit M. Schlegel (p. 568), identifie dans son catalogue le 廻向輕經 avec le Bhava saṃkrânti sûtra. » Ce titre chinois ne se trouve pas dans Nanjio et, d'autre part, Nanjio donne comme des traductions du *Bhava saṃkrânti sûtra* trois ouvrages chinois (n[os] 284, 285, 526) dont les titres ne ressemblent en rien à celui que cite M. Schlegel. Il me semble qu'il y a ici une confusion dont voici l'origine : dans la traduction que M. Sylvain Lévi et moi avons donnée de l'itinéraire d'*Ou-k'ong* (*Journal asiatique*, sept.-oct. 1895), nous disions (p. 7, n. 1 du tirage à part) que le *hoei hiang luen king* 迴向輪經 *pouvait* peut-être correspondre aux trois sûtras qui sont donnés par Nanjio comme des traductions du *Bhava-saṃkrânti-sûtra*, cette hypothèse, d'ailleurs, doit être rejetée ; le texte du *hoei hiang luen king* se trouve en effet dans le Tripiṭaka japonais (*t'ao* XXV, cahier 5, p. 28 v°-29 v°) et on peut constater qu'il n'a rien de commun avec celui du *Bhava-saṃkrânti-sûtra*. Quoi qu'il en soit, M. Schlegel a copié inexactement, dans notre traduction de la relation d'*Ou-k'ong*, le titre du 迴向輪經 dont il a fait le 廻向輕經, puis il a cru à tort, après avoir lu notre note, que ce sûtra était cité dans le catalogue de Nanjio comme la traduction du *Bhava-saṃkrânti-sûtra*.

est : 懺除前愆。悔不更作。« On regrette et on supprime les fautes passées; on s'en repent et on ne les commettra plus ». — 2° 勸請 « Exhorter et demander en priant ». La définition en est : 請佛住世。及轉法輪 « On prie le Buddha de présider au monde et de tourner la roue de la Loi. » — 3° 回向 « Effet en retour ». La définition en est 以諸功德。回施有情. « Tous les mérites qu'on a acquis, on leur fait produire en retour un bienfait pour les êtres doués de sentiment. »

D'autre part, ce même dictionnaire numérique nous fournit une liste des cinq repentances 五悔 qui sont : 1° 懺悔 ; 2° 勸請 ; 3° 隨喜 ; 4° 回向 ; 5° 發願. Nous allons reprendre ces termes l'un après l'autre en donnant pour chacun d'eux des définitions que nous empruntons à un dictionnaire des termes bouddhiques récemment publié au Japon sous le titre *Fo kiao tse tien* [1] 佛教字典.

1° 懺悔 « Se repentir ». Définition du dictionnaire japonais (p. 115 v°) : 梵語懺摩。此言悔過。梵漢兼舉故稱懺悔。懺名修來。悔名改往。謂修將來之善果。改已往之惡因.

« Le mot sanscrit est *tch'an-mo* (kṣamâ); cela signifie : se repentir de ses fautes. Le sanscrit et le chinois sont mis en œuvre simultanément, et c'est pourquoi on dit *tch'an hoei*. *Tch'an* signifie : bien agir à l'avenir; *hoei* signifie : changer le passé; cela veut dire : bien pratiquer les fruits excellents pour l'avenir; changer les principes mauvais du passé. »

2° 勸請 « Exhorter et demander en priant ». Définition du dictionnaire japonais (p. 44 r°) : 勸請有二。一者, 謂十方世界, 有佛將入涅槃者, 勸請住世, 利濟衆

1) Ce dictionnaire, publié en 1895, à Tokio, est d'une très grande utilité, parce qu'il présente les expressions bouddhiques rangées dans l'ordre des 214 clefs. Il forme un volume unique de 320 pages.

生。二者，謂十方世界，有佛初成正覺者，勸請轉法輪，度諸衆生。

« L'expression « exhorter et demander en priant » a deux sens. Par le premier, on entend que, dans les mondes des dix régions, s'il y a un Buddha qui doive entrer dans le Nirvâṇa, on l'exhorte et on l'invite à présider au monde et à donner à la foule des êtres profit et secours. Par le second sens, on entend que, dans les mondes des dix régions, s'il y a un Buddha qui vienne d'atteindre à la sagesse parfaite, on l'exhorte et on l'invite à tourner la roue de la Loi et à régler la foule des êtres divers. »

3° 隨喜 « Se réjouir en compagnie ». Définition du dictionnaire japonais (p. 304 r°) : 謂令他修習善因。喜他得成善果。

« Cela signifie : faire que les autres accomplissent et pratiquent des principes excellents, se réjouir de ce que les autres ont pu réaliser le fruit excellent. »

En d'autres termes, cette expression désigne le sentiment généreux en vertu duquel l'homme vertueux, non content de pratiquer lui-même le bien, engagera les autres à agir de même, ne sera pas envieux de leurs bonnes actions, mais s'en réjouira en leur compagnie.

4° 回向 « Effet en retour ». Définition du dictionnaire japonais : *a*) (p. 60 v°) : 謂三業所修一切諸善，乃至懺悔勸請隨喜種種功德，回施法界一切衆生同證菩提。

« Cette expression signifie : Toutes les bonnes actions diverses qu'on a accomplies dans les trois façons d'agir[1], et même toutes les sortes de mérites tels que ceux de se repentir, exhorter et demander, se réjouir en compagnie[2], on en fait revenir le bienfait sur toute la foule des êtres du Dharmadhâtu pour que, tous ensemble, ils aient l'intuition[3] de la Bodhi. »

1) Les actes du corps, de la bouche et de la pensée.
2) Les trois actions méritoires dont nous venons de lire plus haut les définitions.

3. Le mot chinois 證 traduit le sanscrit abhi-sam-budh « avoir en face de soi parfaite illumination », ou encore le sanscrit sâkṣât-kar « rendre perceptible aux yeux. » Cf. Nanjio, *Cat.*, n°s 446, 1355, 1433.

b) (p. 61 r°). Définition de l'expression 回向門 « la doctrine de l'effet en retour » : 謂修淨土之人,觀察一切世間苦惱衆生,願同生彼國土。所有自已功德善根,悉以回向一切衆生,共證無上覺。

« Cela signifie : Un homme qui pratique la Terre pure[1], considérant la foule des êtres souffrants dans tous les mondes, désire qu'ils naissent ensemble dans le territoire du royaume là-bas[2]; tout ce qu'il a par lui-même de mérites et de principes excellents, il s'en sert entièrement pour les faire revenir sur la foule de tous les êtres pour qu'ils aient ensemble l'intuition de la sagesse qui n'a pas de supérieure. »

Si l'on rapproche ces définitions de celles que nous avons données plus haut (p. 95, lignes 2-3 et p. 96, lignes 5-8), on pourra se faire une idée nette de la valeur de l'expression très elliptique 回向. Quand cette expression est un substantif abstrait, elle désigne l'heureux effet produit par un mérite, en tant que cet effet s'applique, non pas à l'auteur même du mérite, mais à la foule des êtres; dans ce cas, je propose donc de traduire ces mots : « l'effet en retour sur les autres êtres ». Quand l'expression 回向 joue le rôle d'un qualificatif (par exemple dans l'expression 回向心), elle désigne la qualité de l'homme vertueux par laquelle il ne jouit pas en égoïste des avantages que lui assurent ses propres mérites, mais désire en faire revenir le profit sur tous les autres êtres; dans ce cas. je traduirai les mots *hoei-hiang* par : « qui fait revenir l'avantage de ses propres mérites sur les autres êtres. »

5° 發願 « émettre le vœu ». Définition du dictionnaire japonais

1) « Pratiquer la Terre pure », cela signifie « pratiquer la conduite qui assure Sukhâvatî, c'est-à-dire le paradis ». On a vu plus haut (p. 96, ligne 22) l'expression « pratiquer les fruits excellents », c'est-à-dire « pratiquer la conduite qui assure des fruits excellents », et aussi (p. 94, ligne 29), « pratiquer la naissance supérieure », c'est-à-dire « pratiquer la conduite qui assure la naissance supérieure. » Ces exemples prouvent que, dans l'inscription I de Bodh Gayâ, la phrase 修上生行 signifie « pratiquer la conduite qui assure la naissance supérieure », et non, comme le dit M. Schlegel (p. 57), « pratiquer la conduite (prescrite dans le Sûtra) de la naissance supérieure. »

2) C'est-à-dire : dans le paradis.

(p. 192 v°) : 謂發誓願,要制其心,凡所修行期證道果。若不要心,或恐退失。所謂,若不發心,萬事不成。是故諸佛菩薩,莫不發諸誓願而成正覺。

« Cette expression signifie : Émettre le vœu fait avec serment de régler son cœur d'une façon résolue; toutes les bonnes actions qu'on accomplit obtiennent (alors) l'intuition certaine du fruit de la voie (mârgaphala). Si on n'a pas résolu son cœur, il est à craindre que cela[1] ne se retire et ne se perde. C'est là ce qu'on entend quand on dit : Si on ne conçoit pas le cœur, aucune chose ne réussit. C'est pourquoi, parmi les divers Buddhas et Bodhisattvas, il n'en est aucun qui n'émette les divers vœux faits avec serment et, par suite, qui ne réalise la sagesse parfaite. »

Les textes que nous venons de citer nous ont permis de fixer d'une manière sûre la valeur de l'expression 回向. M. Schlegel cependant voit dans ces mots le sens de « rétrospectif », de « contemplation rétrospective vers son for intérieur ». Il nous reste donc à expliquer le texte sur lequel M. Schlegel fonde son interprétation. Dans le dictionnaire *Fan i ming i tsi* (Bunyiu Nanjio, *Cat.*, n° 1640), on lit le passage suivant (chap. XI; Tripitaka japonais, *t'ao* XXXVI, *pen* 11, p. 48 v°) :

« Bhûtâtmâ[2].

« Cela signifie : parfaite sincérité. Le Sûtra des seize contemplations[3] dit : « Concevoir les trois sortes de cœur, c'est ce qui facilite d'aller naître (dans le paradis). Quelles sont ces trois sortes? La première est le cœur d'une parfaite sincérité; la seconde est le cœur profond; la troisième est le cœur qui fait revenir (l'avantage de ses propres mérites) sur (les autres êtres) et qui émet le vœu. »

« Le commentaire explique l'expression « cœur d'une parfaite sincérité (*tche tch'eng sin*) » en disant[4] : C'est agir d'une manière sincère envers tous les

1) C'est-à-dire : toutes les bonnes actions qu'on accomplit.

2) Je regarde cette restitution du mot sanscrit comme sujette à caution.

3) Ce sûtra est identifié par M. Bunyiu Nanjio (*Introd. au Sukhâvatîvyûha*, éd. Max Müller, p. XX) avec le n° 198 de son *Catalogue*.

4) Cette phrase est parfaitement simple et claire; M. Schlegel la comprend cependant de la manière suivante : « un cœur détaché (de tous les liens mondains) et de suprême sincérité. » 疏釋 est ainsi traduit par « détaché (de tous les liens mondains) » et 云 devient une particule finale sans valeur

êtres. *Tche* a le sens de *uniquement*; *tch'eng* a le sens de *sincère*. Le *Li ki* dit : « Ce qu'atteint la volonté. » (Dans cette phrase), le mot *tche* signifie *atteindre*. Le commentaire du *I* (*king*) dit : « Il conserve sa sincérité; c'est pourquoi on l'appelle parfaitement sincère; il aide à la transformation opérée par le Ciel et la Terre. » Le *Chou* (*king*) dit[1]: « Le gouvernement parfait (*tche*) est comme un parfum pénétrant; il émeut les Esprits divins; ce n'est pas le millet (offert au sacrifice) qui a un parfum pénétrant; c'est la vertu resplendissante qui a un parfum pénétrant. »

« (Le commentaire) explique l'expression « cœur profond » en disant : Le fruit du Buddha est haut et profond; on conçoit le désir de le rechercher et d'aller le trouver; c'est pourquoi on dit « le cœur profond ». On fait venir aussi (cette expression de l'idée de) « raison profonde »;

propre. Ce grave contresens conduit M. Schlegel à appliquer au troisième cœur tout ce qui est dit du premier; c'est ainsi qu'il en arrive à écrire : « En tout cas le bouddhiste chinois comprend sous le terme *hoei hiang* « sincérité suprême » ou « arriver à la sincérité », naturellement par une contemplation rétrospective 回 vers 向 son for intérieur. » — Voilà le nœud de l'argumentation de M. Schlegel. — Le mot 疏, désignant un commentaire écrit par un Chinois pour éclaircir la traduction d'un ouvrage sanscrit, se retrouve dans le titre de plusieurs ouvrages du Tripiṭaka (cf. Nanjio, *Cat.*, nos 1545, 1550, 1554, 1557, etc.). Le commentaire du Sûtra des seize contemplations, commentaire dont nous avons ici une citation, a été écrit au VIe siècle de notre ère par *Tche-i* (cf. Nanjio, *Cat.*, Appendice III, no 12); cet ouvrage fait partie du Tripiṭaka et est inscrit sous le no 1559 dans le *Catalogue* du Nanjio. — J'ajouterai enfin que M. Schlegel écrit par erreur (p. 567, ligne 23) le mot 疏 avec la 157e clef 足 au lieu de la 103e clef 疋.

(浮曇末)此云至誠.十六觀經云.發三種心即便往生.何等爲三.一者至誠心.二者深心.三者回向發願心.疏釋至誠心云.即實行衆生.至之言專.誠之言實.禮記曰.志之所至.至者到也.易注曰.存其誠實.故曰至誠.贊天地之化.書曰.至治馨香感于神明.黍稷非馨.明德惟馨.釋深心云.佛果高深.發心求往.故云深心.亦從深理生.亦從厚樂善根生.妙宗云.今初至誠.疏以專實釋之.非念眞如.豈名專實.解於深心.疏雖三義而不相捨.求高深果須契深理.善契深理須厚樂善根.此乃立行依理求果也.不出彼論樂集一切諸善行也.經回向發願心.義當彼論大悲拔苦.起信云.信成就發心者.畧說有三種.一直心.正念眞如故.二深心.樂集一切諸善行故.三大悲心.欲拔一切衆生苦故

1) Cf. *Chou king*, V, chap. XXI, § 3, Legge, *Chinese Classics*, vol. III, p. 539.

on la fait venir aussi (de l'idée de) « se réjouir profondément des principes d'excellence (kuçalamûla). »

« (Le) *Miao tsong*[1] dit : Maintenant d'abord, pour ce qui est de l'expression « d'une sincérité parfaite », le commentaire l'explique par les mots « uniquement » et « sincère » ; si ce n'était pas « la pensée » et « la vérité et l'identité », comment l'appellerait-on « uniquement sincère »[2]? — Quant aux explications qui sont appliquées à l'expression « cœur profond », quoique le commentaire donne trois sens, ils ne s'excluent pas mutuellement; pour rechercher le fruit élevé et profond, il faut s'unir à la raison profonde; pour s'unir à la raison proonde, il faut se réjouir profondément des principes d'excellence; cela revient aux (trois idées de) tenir une conduite, s'appuyer sur la raison, rechercher le fruit; cela ne sort point de (la définition qui est donnée dans) les autres çâstras : « (la joie réunit) toutes les actions excellentes »[3]. — Pour ce qui est de l'expression que nous trouvons dans le sûtra : « le cœur qui fait revenir (l'avantage de ses propres mérites) sur (les autres êtres) et qui émet le vœu », le sens équivaut à celui (de la définition qui est donnée) dans les autres çâstras : « (le cœur) grandement compatissant retire de peine ». — Le Çraddhotpâda câstra[4] dit : « Quand la foi s'est produite, on conçoit aussitôt des cœurs qui, pour parler en abrégé, sont de trois sortes : le premier est le cœur droit, ainsi nommé parce qu'il est la pensée correcte (samyak-smṛti), la vérité et l'identité[5]; le second est le cœur profond, ainsi nommé parce que la joie réunit toutes les

1) Je suppose que ces mots doivent être le titre abrégé d'un texte de l'école du dhyâna, ou peut-être le nom d'un docteur de cette école.

2) Pour comprendre cette phrase, il faut avoir lu jusqu'au bout le texte que nous traduisons. L'auteur chinois se propose de montrer que l'énumération des trois cœurs qui se trouve dans le Sûtra des seize contemplations concorde avec une autre énumération des trois cœurs qui nous est donnée par d'autres ouvrages tels que le *Çraddhotpâda çâstra*. Par exemple, le premier des cœurs est défini par le commentaire du Sûtra des seize contemplations comme étant le cœur uniquement sincère; comment pourrait-on le définir ainsi, dit l'auteur du *Miao tsong*, si ce cœur n'était pas précisément celui qui est caractérisé dans le Çraddhotpâda çâstra comme étant « la pensée correcte, la vérité et l'identité »?

3) En d'autres termes, le second des cœurs énumérés dans le Sûtra des seize contemplations est défini d'une manière qui s'accorde avec la définition que donne le *Çraddhotpâda çâstra* du second des cœurs énumérés dans ce çâstra.

4) Cf. Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, no 1249. — Des commentaires de ce même ouvrage sont indiqués par Nanjio sous les nos 1625 et 1626.

5) *Dictionnaire japonais*, p. 199 vo : 離妄曰眞。不異曰如。 « Eloigné de l'erreur, cela s'appelle la vérité; pas dissemblable, cela s'appelle l'identité. »

actions excellentes[1]; la troisième est le cœur grandement compatissant, ainsi nommé parce qu'il retire de peine la foule des êtres vivants. »

J'ai traduit intégralement ce texte, malgré sa longueur, afin de bien montrer qu'il ne contient rien de ce que M. Schlegel veut y voir. Qu'y trouvons-nous en effet ? D'abord une énumération des trois cœurs tirée du Sûtra des seize contemplations; puis un commentaire expliquant les termes par lesquels est caractérisé le premier de ces cœurs ; un autre commentaire expliquant le nom du second de ces cœurs ; enfin un passage du livre (ou de l'auteur) appelé *Miao tsong* dans lequel l'énumération des trois cœurs, telle qu'elle est donnée dans le Sûtra des seize contemplations est rapprochée de l'énumération des trois cœurs, telle qu'on la lit dans le Çraddhotpâda çâstra. Je ne me porte pas garant de la valeur de ce rapprochement; il n'a cependant rien qui ne convienne à la définition que nous avons adoptée de l'expression 回向. (Le) *Miao tsong*, en effet, identifie le 回向心 avec le 大悲心; le 回向心 est le cœur qui fait revenir (l'avantage de ses propres mérites) sur (les autres êtres afin de leur permettre d'aller en paradis); il peut donc être identifié avec le 大悲心, le cœur grandement compatissant qui cherche à retirer tous les êtres de peine.

Je discuterai plus rapidement un certain nombre d'objections que je considère comme secondaires.

L'inscription dit : « 300.000 exemplaires..., 300.000 hommes ». D'après M. Schlegel (p. 568), il faudrait lire, 30.000; car (p. 570) « pendant des siècles après la dynastie de *Han*, 100.000 十万 est pris pour 10.000 十千. »

Je demanderai d'abord ce que signifie la phrase : « pendant des siècles après la dynastie de *Han* »; je la rapproche de la phrase (p. 565) : « surtout à l'époque des *Han* », dans un passage où il est question des anciennes prononciations. Le lecteur est porté à croire, en lisant ces formules, que M. Schlegel rapporte l'inscription à la dynastie des *Han*

1) Je regarde cette définition comme concordant avec celle de l'expression 隨喜 : cf. p. 97, lignes 10-18.

orientaux (Ier et IIe siècles de notre ère), tandis que je la date du milieu du xe siècle de notre ère. Si M. Schlegel estime que l'inscription remonte à l'époque des *Han* orientaux, il serait intéressant de savoir quelles preuves il en donne et par quelles raisons il explique que le bas-relief contemporain de l'inscription soit d'un style nettement médiéval, comme l'a fait remarquer un excellent archéologue, le général Cunningham.

Quant à l'assertion que 十万 est souvent pris pour 十千, la seule justification qu'en donne M. Schlegel est celle-ci : « Feu mon ami Terrien de Lacouperie m'écrivit dans le temps qu'il avait souvent rencontré cette confusion dans les auteurs. » Cette autorité me paraît insuffante. Pour moi, je n'ai jamais trouvé le caractère 万 et le caractère 萬 que dans le sens de 100.000 et je traduis et comprends 三十万 comme signifiant 300.000. Ce nombre de 300.000 avait, pour les bouddhistes, une valeur mystique particulière; nous lisons dans le *Kao seng tchoan* (Bunyiu Nanjio, *Cat.*, no 1490) que le religieux 支曇蘭 récita 300.000 mots[1] de sûtras 誦經三十萬言 (chap. XI) ; le même fait se trouve rapporté dans les mêmes termes au sujet du religieux 道嵩 (chap. XII) et du religieux 慧安 (chap. VII); il serait facile de multiplier ces exemples qui prouvent que le nombre de 300.000 paraissait doué de quelque vertu secrète et qu'il jouait un rôle dans les vœux des religieux.

Les mots *san che wan kiuen chang cheng king* sont traduits par M. Schlegel « 300.000 volumes du sûtra de la naissance supérieure. » Pour ma part, comme je n'avais rencontré, ni dans le *Catalogue* de Nanjio, ni dans la table du Tripiṭaka japonais, aucun ouvrage qui portât le titre de *Chang cheng king*, je ne m'étais pas cru le droit de voir dans ces mots le titre d'un livre spécial du Tripiṭaka, et je les avais traduits : « les sûtras qui assurent la naissance supérieure. » Pour décider entre la traduction de M. Schlegel et la mienne, il faut donc établir par des

1) J'attribue ici au mot 言 le sens que lui donne M. Legge dans le texte de *Se-ma Ts'ien* (chap. LXIII, p. 1 ro) où il est dit que *Lao-tse* écrivit un livre de plus de cinq mille mots 五千餘言 « more than 5.000 characters » (*China Review*), vol. XVI, p. 196).

textes précis que le *Chang cheng king* existe dans le Tripiṭaka; cette démonstration n'a pas été faite par M. Schlegel qui m'a laissé la tâche de prouver qu'il avait raison. Le *Chang cheng king* est cité deux fois dans l'encyclopédie *Fa yuan tchou lin* (chap. XVI; Tripiṭaka japonais, *t'ao* XXVI, *pen* 6, p. 15 r°); or on retrouve ces citations[1] dans le sûtra qui est inscrit sous le n° 204 dans le *Catalogue* de Nanjio, et dont le texte occupe seulement quatre pages dans le 9e *pen* du XXVe *t'ao* du Tripiṭaka japonais. *Chang cheng king* est donc le titre abrégé du sûtra dont le titre complet est *Fo chouo koan mi lei p'ou sa chang cheng teou choai t'o t'ien king* (cf. Nanjio, *Cat.*, n° 204). Puisque l'existence du *Chang cheng king* est prouvée, et pour cette raison seulement, il faut comprendre les mots *san che wan kiuen chang cheng king* comme signifiant « 300.000 exemplaires du Sûtra de la naissance supérieure. »

L'avant-dernier caractère de la première ligne a été lu 望 par moi, et 睦 par M. Schlegel. L'une et l'autre lecture me paraissent inexactes; la partie de gauche du caractère est sans doute 目; mais la partie de droite ressemble au caractère 望 dont on aurait retranché le groupe de traits 亡 et n'a rien de commun avec le signe 圭. Dans l'article de Beal, on trouve la lecture 聖, qui est fautive, mais qui donne une idée assez exacte de la forme du caractère dans l'estampage; le caractère ressemble au mot 聖 dans lequel le groupe de traits 耳 aurait été remplacé par le groupe 目. On trouve dans le Dictionnaire de *K'ang-hi* un caractère 䀹 qui pourrait convenir, s'il n'était pas lui-même un de ces caractères presque inconnus que les lexicographes seuls conservent dans leurs ouvrages. Quoi qu'il en soit, la question est de peu d'importance, car le mot a certainement le sens de « regarder avec admiration, contempler ».

1) Une de ces citations confirme le sens que nous avons attribué à l'expression *hoei hiang* : 以此功德迴向願生彌勒前者. « Ceux qui, par l'effet en retour de ces mérites, désirent naître en présence de Maitreya. »

Je passe à l'examen de la seconde ligne.

Dans l'expression 唯識座, dit M. Schlegel, les mots 唯識 sont la traduction du sanscrit « vidyâ mâtra », et non de « vijñâna-mâtra ».

M. Sylvain Lévi, sous l'autorité de qui j'avais placé cette interprétation, est ici mis en cause plus directement que moi ; il me communique la note suivante :

« M. Schlegel veut bien me signaler l'équivalence de *Wei-che* et de *Vidyâ-mâtra*; elle m'est depuis longtemps familière. Occupé de longue date à préparer une édition de l'*Abhidharma-koça* de Vasubandhu, je n'ai pas cru devoir négliger le *Vidyâ-mâtra-çâstra* du même auteur. Je puis ajouter aux informations de M. Schlegel que les ouvrages chinois portant sur la doctrine du *Vidyâ-mâtra* figurent au *Catalogue* de Nanjio sous les numéros 1197, 1210, 1238, 1239, 1240 ; je puis encore lui indiquer que le *Tchang wei che lun* (1197) est l'objet d'une courte notice insérée au *Journal of the Royal Asiatic Society, old series*, XVI, p. 329. Si j'ai rétabli en sanscrit, dans le cas présent *Vijñâna-mâtra* de préférence à *Vidyâ-mâtra,* c'est qu'en dehors des titres fournis par les concordances, l'expression de « *Vidyâ-mâtra* » ne s'est pas encore rencontrée en sanscrit; le dictionnaire de Böhtlingk n'en donne pas d'autre exemple et ma propre expérience ne m'en a pas fourni davantage. Les traductions chinoises de l'*Abhidharma-koça* affectent régulièrement le mot *ming* à la traduction du sanscrit *vidyâ* ; *che* d'autre part y correspond toujours au sanscrit *vijñâna*. Nous sommes ainsi conduits à la restitution : *vijñâna-mâtra*. Or, le dictionnaire de Hemacandra, si riche en informations sur la terminologie du bouddhisme, cite (v 235) parmi les désignations du Bouddha le mot *vijñâna-mâtrika,* qui est identique à *vijñâna-mâtra*. Les termes analogues du çivaïsme, que j'ai mentionnés dans ma première note, corroborent la vraisemblance de cette restitution. »

Le dix-septième caractère de la deuxième ligne est très endommagé et le dix-huitième caractère ne présente plus que la partie inférieure de droite 貝. « M. Chavannes, dit M. Schlegel (p. 569), n'a pas su déchiffrer les deux caractères mutilés, mais suppose que le second pourrait être 願. J'ai réussi à les déchiffrer tous les deux comme 發願 « faire vœu », comme dans la première ligne, la partie su-

périeure de 發 étant parfaitement lisible dans mes estampages et photographies ». — J'ai fort bien su lire les deux mots 發願 dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* de 1881, et M. Schlegel a sans doute oublié que la nouvelle lecture qu'il propose est imprimée depuis quinze ans dans l'article de Beal. Dans mon premier travail, je n'avais pas adopté cette restitution des deux mots parce qu'elle ne s'accordait pas avec la leçon fausse 生內陀 ; avec la leçon correcte 生內院, cette conjecture devient au contraire parfaitement plausible ; je rétablis donc les mots 發願 tels qu'ils avaient été lus par les membres de la Legation chinoise de Londres à qui l'on doit le déchiffrement publié par M. Beal. Je traduis : « Ils avaient ensemble formé le souhait d'aller naître dans la Cour intérieure. »

Le quarante-quatrième mot de la deuxième ligne avait été lu par moi 烈 ; M. Schlegel y voit le caractère 殊. Je prie le lecteur de se reporter soit à la planche qui a été publiée dans l'article de Beal, soit à l'héliogravure annexée au tirage à part du présent travail ; il pourra distinguer avec netteté les quatre points .... qui sont au-dessous du caractère et les deux traits verticaux 刂 sur la droite. Dans une inscription de l'année 1065 (*Kin che tsoei pien*, chap. CXXVI, p. 2 r°), je relève la phrase 其豐功盛烈 « ses nombreux mérites étaient parfaits et éclatants » ; dans le *Heou Han chou* (chap. III, p. 1 v°), on lit : 功烈光於四海。仁風行於千載 « L'éclat de ses mérites a resplendi dans les quatre mers ; l'influence de sa bonté s'étend sur mille années. » Les mots 烈 et 功 sont donc fréquemment accouplés en chinois. — Enfin les mots *hia i lie kong ti*, ne renfermant ni sujet ni verbe, ne me paraissent pas pouvoir former une phrase indépendante, comme le veut M. Schlegel ; ils se rapportent nécessairement au nom de pèlerin qui les suit.

Les cinq premiers caractères de la troisième ligne ont entièrement disparu ; il en résulte que la fin de la seconde ligne et le commencement de la troisième ne présentent aucun sens suivi. Je me suis borné dans ma traduction à donner la valeur littérale des mots que j'avais déchiffrés.

M. Schlegel (p. 571 et 573) accuse ma traduction d'être « inintelligible », puis, pour combler cette lacune du texte, il y place deux mots qu'il choisit à sa guise, et, par cet artifice, il obtient un sens plus ou moins acceptable. Il s'agit ici en réalité d'une question de méthode : j'applaudirai toujours aux conjectures heureuses qui, fondées sur des raisons positives, permettent de restituer des caractères indistincts ou effacés ; mais, lorsque le contexte laisse le champ ouvert à toutes les fantaisies de l'imagination, je ne me crois pas le droit de suggérer à mon gré telle lecture plutôt que telle autre.

Le propre des suppositions gratuites, comme celle que fait M. Schlegel, est, en général, qu'elles sont irréfutables, car dans l'infinité des possibles, comment démontrer que telle hypothèse est préférable à telle autre ? Dans le cas présent cependant, on peut faire une objection : on remarquera que M. Schlegel élève la première ligne d'un rang au-dessus des autres. Ceci est en contradition formelle avec l'inscription qui présente sur le même plan le premier caractère de la première ligne et le premier caractère de la seconde ; les quatre autres inscriptions que j'ai publiées écrivent également l'expression 大宋 sur le même rang que le commencement de la ligne suivante. Or, la seconde ligne comptant le même nombre de mots que la première, il est de toute nécessité, si l'on fait commencer la première et la seconde ligne sur le même plan, de considérer comme formant deux caractères les mots 山 et 品 que M. Schlegel réunit en un seul caractère, d'ailleurs presque entièrement inusité 嵒 [1] ; il est vrai qu'on se trouve alors, après le nom du religieux *Hoei-chan*, en présence du mot 品 qui signifie « rang, catégorie », et qui ne peut guère être considéré comme le premier caractère du nom d'un autre religieux ; il est dès lors impossible de terminer la phrase comme le propose M. Schlegel. Mais qui ne voit que tout le bouleversement que M. Schlegel a fait subir à l'économie de la seconde ligne, en l'abaissant d'un rang au-dessous de la première, avait précisément pour but d'éviter cette difficulté et d'obtenir, au moyen d'une altération arbitraire du texte, un sens qui fût plus facile à compléter ?

1) La contiguïté des mots 山 et 品 sur l'inscription ne prouve point qu'ils forment un seul et même mot ; à la ligne suivante, les deux mots 日 進 sont si rapprochés que, dans l'article de Beal, ils ont été lus 暹.

Dans le commencement de la troisième ligne, il m'est impossible d'admettre les corrections proposées par M. Schlegel. A côté de la phonétique 重, on pourrait tout aussi bien imaginer la clef 禾 que la clef 糸. Dans le mot que j'avais lu 全 et que M. Schlegel lit 金, je ne vois pas trace des deux points qui figurent dans ce dernier caractère; M. Devéria, à qui j'ai montré les estampages de M. Foucher, a lu ce mot 令, forme usuelle du caractère 令; cette lecture me paraît très plausible. Les deux mots suivants avaient été lus par moi 道 工; mais cette lecture ne me satisfait plus; on remarquera en effet sur l'estampage que, dans le mot lu 道, le groupe de traits 首 n'est guère régulier; en outre, on distingue à sa gauche le point supérieur de la clef 辶, mais le reste de la clef fait défaut; d'autre part, à gauche du caractère que j'avais lu 工, se trouvent des traits qui restent inexpliqués par cette lecture; enfin au-dessous et à gauche de la barre supérieure du prétendu caractère 工, on voit un point qui se traduit sur l'estampage par un sensible relief. Si maintenant on se reporte à la manière dont est écrite la clef 辶 dans l'expression 迴 逈 de la première ligne, on constate qu'elle se compose d'un point supérieur, puis d'un double crochet et enfin d'un grand trait parfaitement horizontal; si l'on a présente aux yeux cette manière d'écrire la clef 辶, on constatera que les caractères que j'avais lus d'abord 道 工 ne forment en réalité qu'un seul caractère, à savoir le mot 遵 *tsuen* = « suivre une règle, se conformer à un ordre ». Je lis donc cette phrase : 達令遵緣 et je la traduis : « comprendre les causes du commandement et de l'obéissance[1]. »

1) Si l'on tient à avoir un sens à tout prix (ce que je ne regarde pas comme bien scientifique), on pourra compléter la lacune du texte de la manière suivante : 品可與彼等同種 et on traduira ce paragraphe en disant : « Au-dessous d'eux, selon la place que lui assure son mérite éclatant, *Hori-chan* par le rang est digne d'être classé avec ceux-là; il comprend les causes du commandement et de l'obéissance (c'est-à-dire qu'il est soumis à ses supérieurs); sa compréhension est de jour en jour plus proche (de la vérité). »

L'inscription se termine par un passage dans lequel se trouvent cités les noms d'un certain nombre de religieux; l'un d'entre eux est appelé 叀秀 ; dans ce nom, le premier caractère est une abréviation; j'ai pensé qu'il était l'équivalent de 惠 ; M. Schlegel le considère comme l'équivalent de 專. Je maintiens ma lecture; j'ai fait le relevé de tous les noms de religieux qui sont cités dans le *Kao seng tchoan*, le *Siu kao seng tchoan* et le *Song kao seng tchoan* ; j'y ai trouvé les noms de 惠順, 丨榮, 丨遠, 丨祥, 丨仙, 丨寬, 丨方, 丨明, 丨光, 丨主, 丨詵, 丨旻 ; d'autre part, je n'ai pas rencontré un seul nom de religieux qui commençât par le mot 專.

M. Schlegel a proposé (p. 576) de lire 弥 le caractère que j'avais lu 刋. Cette correction s'impose et il faut voir dans les mots 弥勒 le nom de Maitreya. Cette lecture et la lecture 成此七佛 proposée dans la note de décembre 1895 sont les deux contributions positives de M. Schlegel au déchiffrement de l'inscription n° I de Bodh Gayâ ; je me plais à lui en faire honneur.

La phrase 今結良緣 avait été traduite par moi : « maintenant ils ont accompli cette excellente œuvre ». M. Schlegel écrit : « ils ont profité aujourd'hui de cette bonne occasion ». Les deux traductions me semblent également défectueuses[1]. L'expression 良緣 désigne une « harmonieuse union », une « heureuse association » (cf. les Dictionnaires de Wells Williams et Couvreur) ; le mot 結 signifie « contracter ». La phrase entière doit donc être traduite : « maintenant ils ont contracté une excellente association ».

Enfin, dans la dernière phrase de l'inscription, M. Schlegel me reproche d'avoir mis le point après 已, car, dit-il, « 已, dans la signification du temps parfait, ne se place qu'au commencement de la phrase et pas à la fin ». Comme pour infirmer lui-même la valeur de sa règle, M. Schlegel cite une série de phrases de *Fa-hien* qui la démentent ; il

1) Le mot *kie* n'a pas le sens de « profiter ».

semble considérer ces tournures comme une particularité du style de cet écrivain. En fait, la règle énoncée par M. Schlegel ne s'applique qu'aux textes de la littérature chinoise laïque ; mais elle est contredite à tout instant quand il s'agit des écrivains bouddhiques ; voici quelques exemples qui le prouveront : (Inscription de la pagode de fer à *Tch'ang-cha-fou*, ligne V) 願括命已、得生其中。 « Je désire, après que j'aurai quitté la vie, naître parmi eux » ; — (*Kin che tsoei pien*, chap. LXXV, p. 55 r°) : 說此陀羅尼已、天雨寶花 « après qu'il eut prononcé cette dhâraṇi, le ciel fit pleuvoir des fleurs précieuses ; » : — (Tripiṭaka japonais, *t'ao* XXVI, *pen* 4. p. 6 v°) : 說是語已、入于三昧 « après avoir prononcé cette parole, il entra dans le samâdhi. »

La tournure qui place 已 à la fin de la phrase pour marquer le passé est une de celles qui se rencontrent le plus fréquemment chez les écrivains bouddhiques ; j'en trouverais des centaines et des milliers d'exemples dans le Tripiṭaka. Qu'y a-t-il de surprenant à ce qu'elle soit employée par le religieux bouddhique, auteur de l'inscription de Bodh Gayâ ? Quant au prétendu parallélisme de phrases de quatre mots, il n'existe que parce que M. Schlegel ajoute deux mots dans la lacune finale ; si j'ajoute quatre mots, j'aurai deux phrases de cinq caractères et le parallélisme (si tant est qu'il puisse en être question ici) exigera le point après *i*.

Je donne ci-dessous le texte de l'inscription : voici les corrections que j'ai apportées à la lecture que j'avais d'abord publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions* :

1re ligne : le mot 陀 doit être lu 院 ; — le mot 望 est douteux.

2e ligne : les 17e et 18e mots sont les mots 發願 ; — le mot 陀 doit être lu 院.

3e ligne : au lieu de 全, je lis 令 ; au lieu de 道工, je lis 遑 ; —, le mot 刋 doit être lu 彌.

Voici maintenant la traduction nouvelle que je propose; les phrases imprimées en italiques correspondent aux parties de l'inscription qui renferment des lacunes et qui, par conséquent, ne présentent pas de sens suivi :

« Le religieux **Tche-i**, du pays des grands **Han**, avait autrefois formulé le vœu d'engager 300.000 hommes à pratiquer la conduite qui assure la naissance supérieure, de répandre 300.000 exemplaires du Sûtra de la naissance supérieure, de réciter lui-même ces 300.000 exemplaires; d'un mérite tel que celui qui vient d'être nommé, l'effet en retour sur (les autres êtres) est qu'ils naîtront ensemble dans la Cour intérieure. Maintenant, arrivé dans le royaume de Magadha, il a admiré (?) le Trône de diamant, il a passé humblement devant le trône du Vijñânamâtra. Le maître **Koei-pao** et une foule de bhadantas ensemble formèrent le souhait d'aller naître dans la Cour intérieure ; des 300.000 hommes, **Koei-pao** fut le premier ; **Tche-i**, le second ; **Koang-fong**, le troisième ; *au-dessous d'eux, selon le rang que lui assure un mérite éclatant*, **Hoei-chan**, *catégorie..... comprendre les causes du commandement et de l'obéissance; sa compréhension est de jour en jour plus près (de la vérité)* [1]. — **Hoei-sieou, Tche-yong, Fong-cheng, Ts'ing-yun** et d'autres avaient tous ensemble désiré rendre hommage à Maitreya, le Vénérable Compatissant; maintenant ils ont contracté une excellente association, et, après avoir achevé ces sept Buddhas, ils ont fait (*cette inscription commémorative*).

大漢國僧志義先發願勸三十萬人修上生行施三十萬卷上生經自誦三十萬卷如上功德迴迎同生內院今至摩揭國望金
剛座伏過唯識座主歸寶與諸大德等同發願往生內院三十萬人中歸寶為第一人志義第二廣峯第三下依烈功第惠山品
：：：：：逕達令遵緣其義日進
惠秀智永奉昇清蘊等並願親奉彌勒慈尊今結良緣成此七佛已為：：：：

1) Cf. p. 108, n. 1.

Les critiques de M. Schlegel, bien que souvent peu fondées, n'auront pas été inutiles; soit par les corrections qu'il a proposées, soit par celles que j'ai dû trouver moi-même pour répondre à ses objections, son article aura servi à rendre plus certaine l'interprétation d'un texte qui offrait de réelles difficultés. Ce résultat est le seul dont la science ait à tenir compte; je remercie M. Schlegel du concours qu'il m'a prêté.

E. Chavannes.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Archæological Survey of Egypt : F. L. Griffith and Percy E. Newberry. — **El-Bersheh**. Part II, with appendix, plans and measurements of the tombs, by *G. Willoughby Fraser*.

Egypt Exploration Fund : Edouard Naville. — **The temple of Deir el-Bahari**. Part I.

I

Il y a déjà quelque temps que j'ai rendu compte dans la *Revue de l'Histoire des Religions* du premier volume de la publication des tombes d'El-Berscheh, par la Société anglaise qui a entrepris l'*Archæological Survey of Egypt*. Ces tombes, comme les lecteurs de la *Revue* se le rappelleront sans doute, sont à peu près de la même époque que les tombes si célèbres et voisines de Beni Hassan. Il faut donc savoir grand gré à l'infatigable ardeur de nos voisins à recueillir les moindres vestiges du temps sur des monuments aussi anciens que ceux-ci, ils datent de vingt-cinq ou trente siècles avant Jésus-Christ. Une telle entreprise est nécessairement de longue haleine, elle peut se heurter à des obstacles imprévus, l'intérêt des monuments publiés peut, par suite des déprédations qui ont été si communes en Égypte, être médiocre, quelquefois à peu près nul aux yeux du public égoïste qui ne juge de l'intérêt d'une publication que par le profit immédiat qu'il en peut tirer. Ainsi, sans aucun doute, le second volume d'*El-Bersheh* ne renferme pas des matériaux aussi nombreux, aussi bien conservés, aussi intéressants en un mot que le premier; mais de cela il ne faut accuser que les personnages qui vécurent jadis tranquillement leur modeste vie, que les décorateurs qui ne surent pas recouvrir les parois qu'ils avaient à décorer de

scènes nouvelles, intéressantes pour nous au XIX_e siècle de l'ère chrétienne, et surtout que les spoliateurs, les déprédateurs, les voleurs de tout acabit qui ont spolié et détruit, autant qu'ils le pouvaient, les plus belles tombes d'Égypte.

Nous ne pouvons pas faire un reproche aux grands personnages qui ont mené une vie modeste dans leur grandeur; nous ne pouvons pas leur faire un crime de ne pas avoir perpétré des actions d'éclat, parce que ces actions d'éclat nous auraient valu, nous semble-t-il, à notre époque, des renseignements sur telle ou telle partie de la vie égyptienne ou même de l'histoire, d'avoir ignoré notre inquiète curiosité. De même il ne serait pas juste d'accuser les décorateurs de la pénurie des scènes ou des renseignements qu'ils nous ont livrés : quand on songe au petit cercle dans lequel tournaient les occupations de la vie égyptienne, même pour les plus grands personnages, on devrait plutôt être étonné et reconnaissant qu'il nous en soit parvenu, par le dessin, tant de renseignements; bien loin de montrer du dédain, nous devrions savoir un gré infini au peuple égyptien de ce qu'il a fait, quoiqu'il ne l'ait pas fait à cause de nous, pour nous instruire sur ses mœurs, ses arts et son industrie, sur ce qui constitue sa véritable histoire. La troisième catégorie de coupables mérite seule notre plus sévère réprobation. En aucun cas, l'on ne doit faire retomber la faute du manque d'intérêt des monuments sur les éditeurs qui ont passé leur temps, un long temps, à les recueillir et à les présenter au public. Si l'on savait ce que représente de peines et de privations la publication d'un volume tel que celui dont je rends compte, on se montrerait peut-être plus juste : il est fort facile à celui qui reste dans son cabinet de critiquer les œuvres de ceux qui sont allés sur place, quelquefois avec des ressources insuffisantes, toujours avec des difficultés nombreuses, recueillir ce qu'ils livrent ensuite au public.

Ces réflexions qui me sont venues à propos du second volume d'*El-Bersheh* ne s'appliquent qu'en partie à cette publication. Le nouveau volume est soigneusement édité, les textes ont été fouillés pour en tirer tout ce qu'ils pouvaient produire : les résultats qui paraîtront peut-être minces au public superficiel seront toujours nombreux et grands pour quelque savant, qui n'est peut-être pas encore né et qui viendra au monde alors que des tombeaux décrits ici il ne restera rien ou presque rien. C'est alors qu'on se reportera avec profit aux volumes que publie l'*Archæological Survey of Egypt*.

II

J'ai rendu compte également de la première publication faite par la Société de l'*Egypt exploration fund* sur le temple de Déir-el-Bahari. Cette première publication avait pour but d'annoncer simplement le sujet, elle était en petit in-quarto; la seconde est un petit in-folio très soigné pour les planches et pour la composition typographique du texte. Elle fait grand honneur au comité de publication.

J'ai parlé ailleurs[1] de la belle œuvre entreprise par la Société anglaise et de la manière dont M. Naville l'a menée à bonne fin. J'en avais parlé d'après les comptes-rendus faits par le savant explorateur ; je puis en parler maintenant d'après mon expérience personnelle, *de visu*, car au courant de l'hiver dernier j'ai pu voir les grands travaux qu'a nécessités le déblaiement du temple. Je l'avais déjà vu en 1885 tel que l'avaient laissé les travaux du grand Mariette. Mariette avec son activité prodigieuse y avait surtout cherché des textes, et, quand il crut avoir trouvé ces textes, il laissa le temple tel qu'il se trouvait pour couri à de nouvelles fouilles et à de nouvelles découvertes. Comme cela lui est forcément arrivé bien souvent, il passa à côté d'autres découvertes importantes qu'il aurait pu faire et qu'il n'a point faites ; mais il devait à sa mort en avoir tant à son actif que deux ou trois de plus ou de moins n'auraient pas fait grand'chose pour sa gloire. M. Naville a compris que pour avoir un succès dans son entreprise il devait mener l'œuvre à bonne fin : il l'a fait et le temple de Déir el-Bahari, sorti de ses ruines, est un attrait bien plus grand pour le voyageur qu'il ne l'était auparavant. Sans contredit, le temple est bien moins majestueux que le massif écrasant de Karnak, ou que celui de Medinet-Habou, surtout tel que les travaux des dernières années l'ont montré aux voyageurs ravis, mais il est un modèle achevé des temples de second ordre, il a conservé presque intact l'un des épisodes le plus glorieux de l'histoire d'Égypte, ce voyage aux Échelles de l'encens entrepris sous le règne d'une femme, la reine Hâtschopset, et c'est un monument unique en son genre pour l'art que révèlent les tableaux qui en ornent les parois.

Le volume dont je rends compte ne comprend qu'une infime partie des tableaux qui décoraient ce temple : on nous en promet la continuation

1) Dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 25 juillet 1895.

d'année en année et je ne doute pas que la promesse faite ne soit fidèlement tenue. Ce qui en est donné cette année suffit amplement à nous montrer la destination du temple et il ne me semble pas que M. Naville ait seulement entrevu cette destination. Commencé par le roi Thoutmès Ier, le temple fut continué par Thoutmès II et surtout par la reine Hâtschopset. Il a semblé à presque tous ceux qui se sont occupés de la construction de ce temple que cette reine célèbre n'a eu pour but que d'éclipser la mémoire de ses deux prédécesseurs en inscrivant ses hauts faits personnels sur les murailles de ce temple; on a même vu dans la conduite de Thoutmès III faisant effacer le cartouche de la reine qui l'avait tenu en tutelle pour lui substituer le sien propre, une vengeance topique et un inutile acte d'orgueil. Sans doute, M. Naville, qui est fidèle à la vieille école égyptologique et qui n'admet peut-être pas assez que la science peut progresser en dehors de cette école, admet encore cette explication des faits qui ont trait à la construction du temple de Déir-el-Bahari. Cette explication pourrait être vraie, si le temple de Déir-el-Bahari était seul de son espèce; mais elle ne peut nullement convenir à tous les temples de Thèbes, à ceux de la rive gauche, comme à ceux de la rive droite, à tous les temples de l'Égypte en un mot, et cependant elle le devrait faire pour être acceptée et paraître plausible. Le fait est qu'elle s'est bornée à l'épiderme, sans pousser jusqu'aux ossements du corps égyptien. J'ai déjà montré, dans mon *Histoire de la sépulture et des funérailles en Égypte* et dans le mémoire sur l'Égypte et la Chine paru dans le volume fait en l'honneur du dixième anniversaire de la fondation de la *Section des sciences religieuses* à l'*École des Hautes-Études*, que l'Égypte avait, pour ce qui regarde ses temples et beaucoup d'autres pratiques ou coutumes, beaucoup de points de rapprochements avec la Chine, ce qui n'étonnera personne pourvu que l'on ait tant soit peu le sens philosophique. J'ai parlé du culte que j'ai appelé *pharaonique* par imitation du culte impérial de la Chine. C'est précisément le lieu de le rappeler ici à propos du temple de Déir-el-Bahari. Non seulement l'Égypte connaissait le culte ancestral que chaque famille devait rendre à ses ancêtres, chaque fils à son père, mais, au-dessus de ce culte, il y avait un culte particulièrement grand et relevé, pratiqué en l'honneur des souverains qui avaient rendu par leurs éminents services envers la royauté égyptienne leur nom célèbre dans les fastes égyptiens. C'est pourquoi les rois Thoutmès Ier et Thoutmès II avaient commencé l'édifice, c'est pourquoi la reine Hâtschopset, ayant eu un règne plus glorieux que ses prédécesseurs, n'effaça point leurs cartouches dans les parties

qu'ils avaient construites, mais au contraire tint à honneur de leur rendre le culte ancestral au milieu même d'un temple consacré au culte pharaonique ; c'est pourquoi enfin le roi Thoutmès III, le plus grand des conquérants égyptiens, malgré toutes les bonnes raisons qu'il croyait avoir de haïr celle qui l'avait traité en petit garçon, ne fit pas détruire ce que la reine avait construit, ne fit pas disparaître les tableaux célèbres où elle rendait compte à la postérité de son expédition à la côte des Somalis, ce qui lui aurait été bien facile, ne fit même pas effacer le nom de sa tante partout où les décorateurs l'avaient gravé et se contenta seulement de substituer son nom à celui de la reine en un certain nombre d'endroits. C'était peu pour un si terrible conquérant. Il fut retenu par des considérations de famille et d'honneur pharaonique qui eurent plus d'empire sur lui que les raisons de haine qu'il croyait avoir contre celle qui lui avait retiré l'honneur de régner tant qu'elle avait été en vie. Si M. Naville avait accordé plus d'attention aux derniers travaux, parus sur ce sujet et sur d'autres sujets connexes, il n'y aurait pas dans l'ouvrage qu'il offre aujourd'hui au public des considérations vieillies, qui ont eu leur raison d'être autrefois, mais qui n'en ont plus aujourd'hui, et des traductions que tout le monde a abandonnées et qu'il est presque seul à conserver. Malgré ces imperfections l'ouvrage que je présente aujourd'hui au lecteur est le commencement d'une œuvre importante sur laquelle j'appelle toute son attention.

E. Amélineau.

William Simpson. — **The Buddhist Praying-Wheel**, a collection of material bearing upon the symbolism of the Wheel and circular Movements in Custom and religious Ritual. Londres, Macmillan, 1896, 1 vol. 303 pages et 48 figures, prix : 10 sh.

Les « moulins à prière » actuellement en usage dans tout le monde bouddhique, de l'Himalaya au Japon, peuvent être définis comme des cylindres dont chaque révolution procure à ceux qui les font tourner certains avantages spirituels. Les plus petits se tiennent à la main comme un bilboquet. D'autres, qui ressemblent à des tonneaux sur pivot, s'alignent dans des chapelles. Quelques-uns sont mis en branle par l'eau ou le vent. Ils renferment généralement une formule d'invocation, *mantra*, gravée autour des parois ou écrite sur un papier placé à l'intérieur. C'est le plus souvent la formule : *Oum, mani padme, hung!* (Oum! le Joyau

dans le Lotus, Amen!). Les plus considérables sont des vraies bibliothèques renfermant une collection d'ouvrages dont on est censé s'assimiler les mérites à chaque tour de roue.

M. William Simpson, qui est bien au courant de l'archéologie indienne et qui a personnellement voyagé parmi les bouddhistes du petit Thibet, nous donne une description fort complète de ces instruments, puisée tant dans ses propres notes que dans les récits des autres voyageurs. Il expose ensuite le résultat de ses recherches sur les origines de l'institution. Rappelant que, de tout temps, la doctrine du Bouddha a été symbolisée par une roue, il montre, comme l'avait déjà fait M. Sénart, qu'ici encore les bouddhistes se contentèrent d'attacher un sens nouveau à un symbole antérieur. Non seulement la roue figure déjà dans les Védas comme symbole du Soleil, mais encore M. Simpson a relevé dans le Çatapatha Brâhmana la mention d'un véritable « moulin à prière » ou tout au moins d'influences magiques attribuées aux révolutions d'une roue.

Il y a là un rite que l'auteur rapproche de la circumambulation, c'est-à-dire de l'usage de tourner autour d'un objet qu'on tient pour sacré ou d'un individu qu'on veut honorer. Cet usage, dont l'auteur constate l'existence chez les Celtes aussi bien que chez les brahmanes et les bouddhistes et qui se retrouve parmi les rites de l'antiquité classique, implique, d'ordinaire, une marche de gauche à droite, c'est-à-dire dans le sens du mouvement apparent du soleil. M. Simpson explique que nos ancêtres indo-européens, frappés de la régularité avec laquelle s'accomplissaient les mouvements des astres, en particulier du soleil, cherchèrent dans ce mouvement circulaire le symbole des notions de droit, de loi, d'ordre, de prospérité et de croissance. La roue, tournant dans le sens du soleil, devint ainsi la représentation symbolique des phénomènes et des actes conformes à l'ordre universel, tandis que son mouvement en sens inverse représentait les notions de désordre, de calamité, de décadence et de mort. Cependant, pour les imaginations primitives, simuler un événement tend à en amener la production. On en arriva à s'imaginer qu'en imitant la marche du soleil on facilitait le retour des saisons, alors qu'en tournant dans le sens opposé on mettait en échec les forces régulatrices de la nature — par extension que, dans le premier cas, on pouvait faire réussir des entreprises ou augmenter les vertus d'un objet, alors que dans le second on obtenait le résultat opposé. Assurément rien de plus contraire à l'idée de Loi que la croyance dans l'efficacité de pareilles pratiques. Celles-ci n'en doivent pas moins leurs origines, aux mêmes impressions qui, dans un autre

ordre d'idées, comme l'a fait si bien voir M. Max Müller, ont servi de premier fondement à la conception scientifique de l'univers.

La circumambulation à rebours, (*pravyasa* chez les Hindous, *withershins* chez les Celtes), appartient donc à la magie noire, alors qu'exécutée dans le sens du soleil (*pradakshina*, *deisul*), elle rentre dans la magie blanche et dans les rites religieux proprement dits. Il y a toutefois, ici, une exception apparente : dans l'Inde et même en Europe certains rites funéraires comprennent une marche circulaire de droite à gauche. Mais c'est une exception qui confirme la règle, attendu que, dans ce cas, on aura voulu symboliser l'entrée au royaume de la mort. C'est ce que l'auteur fait clairement ressortir, en invoquant un passage du Çatapatha Brâhmana, où, après avoir enjoint à l'officiant, dans un sacrifice aux Pitris, de faire trois fois le tour de l'autel d'abord de droite à gauche, puis de gauche à droite, on explique en ces termes le changement de direction : « La raison en est qu'après être parti d'ici à la suite de ses ancêtres, il revient maintenant en ce monde, qui est le sien. »

L'auteur ne manque pas de faire rentrer dans son étude les usages populaires — déjà relevés par M. Henry Gaidoz dans son intéressant mémoire sur *le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* — qui nous montrent les populations de l'Europe occidentale se livrant à des danses autour des feux de la Saint-Jean ou faisant rouler des roues enflammées à travers les campagnes, en vue d'assurer l'abondance de la moisson.

Plusieurs chapitres sont consacrés respectivement à la croix gammée ou *svastika* dont l'auteur fait ressortir la signification solaire — à l'emploi de la roue comme amulette — aux représentations figurées du dieu dit à la roue chez les Gaulois et les Germains, — enfin à l'usage de la roue comme emblème de la foudre. M. Simpson croit que cette dernière application de la roue se rattache également à la représentation du ciel comme une roue en mouvement : « Du ciel, écrit-il, viennent la pluie, l'éclair et le tonnerre; ces phénomènes forment part du mouvement céleste et, par suite, ils sont des attributs de la roue. » — N'est-il pas plus simple et plus vraisemblable de supposer que si la roue a été choisie pour représenter le tonnerre, c'est parce que celui-ci fait songer au bruit d'une roue, comme le suggère le mot même de *roulement* appliqué aux grondements prolongés de la foudre?

Nous n'avons pu ici que résumer brièvement le livre de M. Simpson, qui, avec des prétentions modestes, est un des meilleurs ouvrages de symbolisme comparé publiés en Angleterre dans ces dernières années

De nombreuses figures et des notes documentées prêtent leur concours aux démonstrations du texte.

GOBLET D'ALVIELLA.

H. DE CASTRIES. — **L'Islam**. Paris, A. Colin, éd., 1896, 359 p., in-12.

On pourrait reprocher à l'auteur de n'avoir pas justifié les promesses du titre, s'il n'y avait joint le sous-titre : *Impressions et études*, qui en restreint immédiatement la portée. Nous ne devons donc pas lui demander de comprendre, même d'une manière sommaire, dans un volume, tout ce qui concerne la religion musulmane; ses origines, sa fondation, son développement, ses transformations au contact du christianisme; on arrivera à la fin du livre sans connaître les quatre sectes orthodoxes; le schisme chi'ite, les doctrines dissidentes qui apparurent dès les premiers jours du khalifat, la querelle des mo'tazelites dont la défaite amena l'immobilisation de l'islâm et causa la faillite de la civilisation arabe, sont passés sous silence. C'était le droit de l'auteur, du moment qu'il n'entendait donner que des *études* partielles. En même temps ce sous-titre nous avertit qu'il y aurait de l'injustice à juger trop sévèrement ces mêmes études : ce sont des *impressions* et non, comme le croit l'auteur, un tableau impartial de l'islâm. Il est toujours délicat d'apprécier les impressions d'un écrivain, surtout quand il est de bonne foi et de bonne volonté, comme M. de Castries. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver ce que nous aurions réclamé s'il s'était agi tout simplement d'études musulmanes; un livre qui fût en France ce que sont à l'étranger par exemple les *Muhammedanische Studien* de M. Goldziher, (ouvrage d'une importance capitale qui n'est même pas cité). Tout au plus pouvons-nous apprécier l'exactitude des informations de M. de C.[1]. Celui-ci en effet nous raconte, comment au commencement de son séjour en Algérie, il fut frappé du caractère théâtral de la prière récitée

1) Il ne saurait être question, bien entendu, de relever une à une les erreurs de détails. C'est une tâche qui reviendrait plutôt à la *Revue critique* qu'à la *Revue de l'Histoire des Religions*. Je dois cependant signaler la méprise de la page 223 où il est dit que le « *sultan se fait appeler cheïkh ul-islâm* (*pontife-roi de l'Islam*) ». M. de Castries ne paraît pas se faire une idée bien nette des fonctions de *cheïkh ul-islâm* qui n'ont rien de commun avec le titre de *khalife*. De même, p. 347, note, où le surnom d'Ech-Cha'râni est expliqué par « *le Chevelu* ».

en plein désert. Le pittoresque de la scène cache à bien des spectateurs ce qu'il y a de pharisaïque dans l'accomplissement de cette formalité, car la prière musulmane n'est pas autre chose. Mais tous ceux qui s'y sont laissés prendre n'ont pas eu, comme M. de Castries, la sincérité de revenir sur leur première impression et de reconnaître leur erreur. Celle-ci cependant a persisté plus que ne croit l'auteur et elle a influé à son insu sur son appréciation du Prophète. Pour lui, Mohammed est de la plus entière bonne foi, dans la première partie de son existence et, il serait tenté de le dire, dans la seconde. Il eût été bon en ce cas de citer et de combattre, puisque l'auteur en juge autrement, l'opinion des orientalistes qui font autorité sur ce point, MM. Sprenger, Noeldeke et Muir et qui sont loin d'accorder au fondateur de l'islâm les qualités et les vertus qui lui sont reconnues ici. La question de son état physique, par exemple, qui eut tant d'influence sur sa destinée et celle de sa religion, méritait d'être signalée avec tous les développements qu'elle comporte, car les extases du Prophète tiennent autant de la pathologie que de l'histoire religieuse. L'appréciation du Qorân est trop simple et l'on ne saurait, en dépit de l'admiration de J.-J. Rousseau, piètre témoignage dans la matière, y voir un chef-d'œuvre d'un bout à l'autre. Cette théorie du bloc n'a pas ici sa raison d'être. Il fallait faire la séparation des sourates et nul doute qu'en s'inspirant de la *Geschichte des Qorâns* de M. Noeldeke, M. de Castries n'eût reconnu que si pour les premières en date, (les dernières du livre), Mohammed fut inspiré (dans le sens tout particulier qu'on attache aujourd'hui à ce mot, en tenant compte de ses hallucinations), dans les dernières au contraire, (les premières du livre), destinées à servir de dogme et de code, on sent, à la marche d'un style qui se traîne de verset en verset, que l'inspiration a cessé et a été remplacée par d'autres qualités moins brillantes, mais plus sérieuses : celles qui convenaient à l'organisation d'une nouvelle société. Le législateur a succédé à l'inspiré.

Naturellement, ce n'est pas à ce point de vue que le moyen âge a considéré Mohammed et ce n'est pas une des parties les moins intéressantes du livre de M. de Castries que celle où il a rappelé quelques-unes des formes bizarres sous laquelle les poètes le représentaient[1]. Dans

1) C'est encore une erreur de dire (p. 25[illegible], note 1) que ce sujet (les idées du moyen âge sur Mohammed et la religion musulmane) « n'a encore tenté aucun des savants historiens du moyen âge ». Sans parler du chapitre de Le Roux de Lincy (*Le livre des légendes*, Paris, 1836, in-8°, p. 50-56), de l'essai mis par E. Du Méril en tête de son édition du poème latin sur Mohammed (*Poésies po-*

l'appendice où il a réuni ces fragments[1], il fallait faire le départ entre ce qui est antérieur aux Croisades et ce qui ne représente plus que des lieux communs. « Lorsque des chevaliers revenus de Terre Sainte font connaître par des récits authentiques les véritables Sarrasins, l'imagination populaire ne les accepte pas. Le jongleur, l'homme de métier qui flatte les habitudes routinières de ses auditeurs, continue à transformer les mahométans en païens, et réédite sans cesse les sentiments stéréotypés, pour ainsi dire, par l'épopée antérieure »[2]. Ce manque de chronologie dans les citations de M. de Castries l'a empêché d'arriver à la solution d'un problème, assez curieux, alors qu'il était sur la bonne voie. Entre autres fables, les poètes et les historiens, ou prétendus tels, attribuent aux musulmans l'adoration de l'idole Mahom. La connaissance de l'islâm, par contact *immédiat*, vint d'abord par l'Espagne : avant les Croisades, la guerre sainte avait mis en rapport, de l'un et de l'autre côté des Pyrénées, chrétiens et musulmans : le souvenir de la légende de la fille du comte Julien s'est conservé dans le roman d'Anséïs de Carthage. Un écrit singulier, mais qui a exercé une grande influence, d'autant qu'on l'attribuait à l'un des douze pairs de Charlemagne, l'archevêque Turpin, nous fournit l'explication du problème en question. Les auteurs arabes ont mentionné une statue d'Hercule qui exista longtemps à Cadix et qui ne fut détruite qu'en 540 de l'hégire (1145-1146 de J.-C.) par l'amiral 'Ali ben 'Isa qui espérait y trouver un trésor. C'est de cette statue qu'il est question dans la Chronique de Turpin[3] et aussi dans la saga islandaise d'Olaf Haraldsson qui la vit encore en 1014 de notre ère, à l'endroit qu'elle nomme *Karlssar* « les eaux de l'homme » et non « les eaux de Charles » comme on traduit communément[4]. On

pulaires du moyen âge, Paris, 1847, in-8°, p. 349 359), M. de Castries aurait dû consulter et citer la précieuse monographie de M. d'Ancona qui a laissé peu de chose à ajouter : *La leggenda di Maometto in Occidente* (*Giornale storico della letteratura italiana*, 1889, t. XIII, p. 199-281), où l'on voit entre autres que Mohammed était un cardinal qui fonda une religion, de dépit de n'avoir pas été élu pape.

1) Le travail avait déjà été fait par R. Schrœder, *Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*, Erlangen, 1886, in-8°, § XII. A propos du *Roman de Mahomet*, il aurait mieux valu consulter l'édition de Ziolecki (Oppeln, 1887) que celle de Reinaud (et non Rainaud, p. 22, note 2) : il fallait aussi comparer ce texte au poème latin cité dans la note précédente et qu'E. Du Méril considérait comme son original.

2) C. Des Granges ap. *Romania*, octobre 1896, p. 599.

3) Le nom qu'il lui donne est du reste probant : *salam* (pour *ṣanam*) *Cadis*, en arabe « l'idole de Gadès ».

4) Cf. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au moyen*

peut donc expliquer d'une façon historique l'origine de « l'idole Mahom » ; mais quant à Tervagant, où l'on a essayé vainement de retrouver Hermès Trismégiste, grâce à la leçon douteuse Termagant, il est resté jusqu'à présent irréductible.

On doit aussi reprocher à M. de Castries d'avoir été trop absolu dans son jugement sur la connaissance que les théologiens du moyen âge avaient de l'islâm. Sans doute, la plupart d'entre eux le jugeaient avec ignorance, même avec mauvaise foi ; mais il ne faut pas oublier que Pierre de Cluny avait fait faire par Robert Retinensis et Hermann le Dalmate une traduction latine du *Qorân* pour servir à sa réfutation[1]. D'un autre côté la question de savoir si Mohammed était lettré ou non est à peu près insoluble.

Il eût été aussi plus prudent de faire des réserves sur les légendes musulmanes relatives à l'accueil reçu près du négous d'Abyssinie par les premiers prosélytes qui, peu friands du martyre, s'enfuirent de la Mekke au commencement de la persécution. Les annales éthiopiennes sont muettes sur cet épisode et nous n'avons là dessus que des témoignages musulmans. Rien ne prouve, si les fugitifs ont eu réellement une entrevue avec Gabra-Masqal, qu'ils aient affirmé de leur doctrine autre chose que ce qui était d'accord avec le christianisme : n'oublions pas que, de l'aveu même des historiens arabes, quelques-uns restèrent dans le pays et se firent chrétiens.

Quant à la fin attribuée au Prophète par les trouveurs du moyen âge, il est probable qu'elle est venue des chrétiens d'Orient chez qui elle a encore cours aujourd'hui. M. de Castries a passé sous silence l'épisode très grave, et que les chi'ites ont exploité à leur avantage ; Mohammed demandant à écrire (ou à faire écrire) ses dernières volontés et 'Omar s'y refusant.

Le chapitre qui suit : *L'islamisme pendant les conquêtes et la domination arabes* est exact en général : pourtant il y a à rectifier ce que dit M. de Castries « que les chrétientés... d'Afrique ne luttèrent que faiblement pour la défense de leur foi ». C'est encore cet excès de généra-

âge, 3e éd., Leyde, 2 v., pet. in-8°, 1881, t. II, p. 312 et Appendice, p. XCIII et XCIV, Riant, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte*, Paris, 1865, in-8°, p. 74 et 120; et mon article sur *l'Aqueduc et la statue de Cadix* (*La Tradition*, avril 1892, p. 97-103).

1) Elle a été publiée par Bibliander, Zurich, 1550 in-f°, et un fragment (sourates XIV et XV) par Nissel à la suite des trois Épîtres catholiques de saint Jean en arabe et en éthiopien (Leyde, 1654-1655, in-4°).

lisation que j'ai déjà signalé. Les apostasies successives des Berbères, les soulèvements qui sous des chefs juifs (?), chrétiens et païens refoulèrent les conquérants musulmans jusqu'en Tripolitaine montrent que, malgré ses doctrines égalitaires, l'islâm eut du mal à s'implanter chez des populations qui le subirent, plus qu'elles ne l'acceptèrent, sous la pression la plus tyrannique. Si en Égypte et en Syrie, les indigènes virent dans les Arabes des libérateurs de la domination byzantine, en Afrique (Berbérie) les Grecs et les métis libyco-latins, ceux qu'Ibn Khaldoun nomme des Africains (Afâreq), firent avec les Berbères cause commune contre les Arabes. Nous voilà loin de « l'endosmose morale » inventée par un apologiste de l'islâm (Burdo) qui ne l'a vu que par un côté particulier. M. de Castries s'étend longuement sur la tolérance de l'islâm vis-à-vis du christianisme vaincu; mais là encore il fallait distinguer les époques. Comme le dit parfaitement Dozy[1] : « Les Arabes, quand ils eurent affermi leur domination, observaient les traités avec moins de rigueur qu'à l'époque où leur pouvoir était encore chancelant ». Et après avoir cité de nombreux exemples de mauvaise foi et de persécution de la part des musulmans, l'illustre historien conclut : « Il arriva en Espagne ce qui arriva dans tous les pays que les Arabes avaient conquis; leur domination, de douce et d'humaine qu'elle avait été au commencement, dégénéra en un despotisme intolérable. Dès le IXe siècle, les conquérants de la Péninsule suivaient à la lettre le conseil du khalife 'Omar qui avait dit assez clairement : Nous devons *manger* les chrétiens et nos descendants doivent manger les leurs tant que durera l'islamisme. » On voit ce qu'on doit penser de la tolérance qui, au dire de M. de Castries, semblerait avoir été pratiquée par les musulmans de 711 à 1492 : il a eu le tort de tirer de quatre ou cinq anecdotes une théorie que l'étude des faits restreint à sa juste valeur[2].

La polygamie (chap. III) a été reprochée à tort à l'islâm, comme le dit fort justement M. de Castries, mais ce qu'on doit lui reprocher, c'est de l'avoir régularisée et de l'avoir fait entrer dans les mœurs, ainsi que

1) *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. II, p. 48.

2) Quant à l'anecdote citée p. 87 et qui est empruntée à Et-Tortouchi, j'estime que Dozy avait mieux compris le sens du texte que M. de Castries. Puisque l'auteur donne, p. 91, note 1, la bibliographie de la persécution de Cordoue au temps d'Euloge, je lui rappellerai qu'il aurait dû ajouter l'ouvrage capital de Baudissin, *Eulogius und Alvar*, Leipzig, 1872, in-8o. La lecture du premier chapitre (*Die Christen unter der Maurenherrschaft*) rectifierait bien des appréciations erronées.

le concubinage. Ici, Mohammed a cédé à ses propres penchants et la loi qu'il a établie, et que lui-même a plus d'une fois violée, n'a eu d'autre but que de les justifier. Non seulement en tolérant quatre femmes légitimes, mais en autorisant le fidèle à conserver comme concubines, esclaves ou libres, autant de femmes qu'il peut en entretenir, le Prophète, qui manqua tout le premier à la prescription bien large cependant qu'il avait établie, n'apporta aucun frein à la dissolution qui aurait régné dans l'Arabie anté-islamique. Quand M. de Castries aura étudié de près et dans les textes cette société calomniée par les apologistes intéressés de l'islâm, il verra quel abaissement a subi la condition de la femme sous l'empire de la loi musulmane[1]. De plus, il est inexact de dire (p. 120-121), d'après des auteurs sans critique, comme Tornauw et Eschbach, que le Prophète « établit d'une façon relative l'indissolubilité du mariage qui ne put être rompu que par la répudiation et le divorce soumis à de sévères formalités ». C'est un auteur musulman, pris au hasard, qui se chargera de rectifier cette assertion erronée parce qu'elle part d'une conception à priori, en contradiction avec les faits. Je conseillerai à M. de Castries de lire dans le récit des voyages d'Ibn Batoutah, le Marco Polo de l'islâm, l'histoire des unions temporaires qu'il contracta légalement partout où il séjourna et qu'il dénoua avec la plus grande facilité. Et Ibn Batoutah était, au point de vue musulman, un homme vertueux et instruit, un magistrat, (il exerça les fonctions de qadhi), qui faisait bâtonner ceux qui ne se rendaient pas à la mosquée pour la prière du vendredi (t. IV, p. 151-152). Qu'on juge des autres! Je suis encore en désaccord avec M. de Castries sur la démoralisation qu'entraîne pour toute une classe de population dont aucun sentiment moral ne peut réprimer les passions, le célibat forcé; cette démoralisation existe dans tout pays musulman et les prescriptions pénales qui sont rappelées en note (p. 119) sont restées lettre morte, (celle indiquée dans le *Qorân*, IV, 20 est du reste très légère). Pour cette question, je me contenterai de citer l'opinion d'un officier qui a vécu longtemps au Maroc[2].

1) On cite Harith et Ghailan comme ayant eu dix épouses; le fait a paru assez rare pour être rappelé : faut-il observer combien ce nombre est inferieur à celui des femmes parquées, aujourd'hui encore, dans les harems des souverains musulmans les plus orthodoxes? L'histoire nous fournit une preuve de cette démoralisation; elle a été negligée par l'auteur : dans la dynastie des khalifes abbasides, l'idéal de l'orthodoxie musulmane, sur les 23 premiers, *dix-huit* sont nés de femmes esclaves, — *cinq* seulement de l'une des quatre femmes légitimes. Où est le progrès?

2. Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris, 1885, in-8°, p. 170. M. Kocher, dans

En ce qui concerne le paradis musulman, l'auteur semble croire que les félicités matérielles qui y sont promises ne sont que des allégories. Ici, le désir de réhabiliter l'islâm l'a encore entraîné trop loin. Toutes les interprétations sont permises, mais je doute très fort que l'immense majorité des musulmans y voie autre chose que des jouissances charnelles, conformes d'ailleurs aux goûts du Prophète. Pour défendre son interprétation, M. de Castries a recours à celle qui a été donnée du *Cantique des Cantiques* où des exégètes timorés, scandalisés de quelques expressions, ont cherché à donner à ce livre un caractère symbolique, (on a été jusqu'à y voir l'union de l'Église et de Jésus-Christ). — C'est vouloir expliquer *obscurum per obscurius* [1].

Je passerai rapidement sur les derniers chapitres : dans celui qu'il a consacré au fatalisme (ch. v), M. de Castries a fait lui-même la critique de l'islâm en remarquant qu'il retranche de la vie un puissant levier moral. — Celui où il est question de l'extension de cette religion dans les temps modernes est trop sommaire (rien sur l'Inde et l'Australasie) [2]. C'est une croyance aussi fausse que généralement répandue, qu'il n'y a pas d'apostats dans l'islâm [3], ils sont moins nombreux dans cette religion qu'ailleurs, parce qu'à l'exception de l'Espagne et du Portugal, les

son travail sur *La criminalité chez les Arabes au point de vue de la pratique médico-judiciaire*, Paris, 1884 in-8°, n'a fait qu'effleurer le sujet : il aurait trouvé des matériaux plus abondants dans les archives des tribunaux, des cours d'assises et des conseils de guerre : encore la justice française n'intervient-elle que lorsqu'il y a violence et lorsque l'affaire n'est pas étouffée; cependant il en dit assez pour réfuter M. de Castries.

1) Ces efforts d'imagination chez certains interprètes sont dignes de ceux du curé qui, dans le conte de Voisenon, *La Bulle*, commente une chanson grivoise substituée à son insu à la bulle *Unigenitus*.

2) L'étymologie de Madagascar par Madécasses bar (!) est absolument sans valeur. Sur la présence de coutumes musulmanes (et non de pratiques religieuses régulières, encore moins de prosélytisme), M. de Castries aurait pu consulter l'ouvrage de M. G. Ferrand : *Les Musulmans à Madagascar*, Paris, 1891-93, in-8°.

3) Faut-il citer au hasard Djabala, le contemporain du Prophète; Léon l'Africain, les descendants de la famille royale des Hafsides de Tunis, le fils de Selim et Teumi d'Alger, chef des Tha'aliba; le moine qui fournit à Walter les renseignements sur Mohammed :

Secum detinuit aliquanto tempore quemdam
Qui Machomis patriam gestaque dixit ei.
Qui de progenie gentili natus et altus,
Christi baptismum ceperat atque fidem.

On comprend que je ne puis en dresser une liste complète dans cette note

nations chrétiennes, France, Angleterre, Hollande, Russie, Autriche, qui comptent des sujets musulmans, ont toujours pratiqué envers eux la tolérance la plus large. Au contraire, en Espagne et en Portugal, tout ce qui n'émigra pas (et ce fut d'abord le petit nombre) fut obligé de se convertir, et les apostats furent nombreux. D'un autre côté, dans les États musulmans qui ont conservé leur autonomie, la conversion d'un fidèle à un autre culte serait punie de mort, exemple à ajouter à ceux de la *tolérance* musulmane. — En revanche, M. de Castries est absolument dans le vrai lorsqu'il signale, dans le dernier chapitre, le danger que les confréries religieuses font courir à la pacification en Algérie, pacification qui s'impose par la force des choses. Ce n'est pas impunément que, pendant un demi-siècle et plus, une fraction de la société musulmane a vécu côte à côte avec la société française : une évolution sociologique en est résultée, et, contrairement à l'opinion de M. de Castries, cette évolution est un bienfait. C'est le commencement de l'assimilation qui se fera à la longue, par la communauté des intérêts, si elle n'est pas retardée par les folles entreprises des esprits impatients ou ignorants : c'est ce qui a été compris des missionnaires catholiques eux-mêmes qui ont su s'abstenir de tout prosélytisme [1] ; c'est ce qui doit diriger la politique de la France en Algérie et non une sentimentalité de mauvais aloi et l'application d'utopies, plus dangereuses qu'une insurrection.

René Basset.

F. Lehmann. — **Die Katechetenschule zu Alexandria**
Leipzig, 1896, 114 pages.

L'auteur de ce travail expose, dans une première partie, l'histoire extérieure de l'École catéchétique d'Alexandrie depuis ses origines jusqu'à sa disparition au commencement du ve siècle. Dans une deuxième partie, il s'attache à en définir le caractère particulier, il en étudie l'organisation et les méthodes ; puis, dans une subdivision dont il aurait pu faire une

Une chronique arabe dont je prépare l'édition sur les guerres d'Abyssinie en cite un grand nombre, rien que dans ce pays.

1) P. 238, note 1. Il faut citer ici l'ouvrage le plus instructif sur l'histoire du Mzab et du schisme abadhite : *Les livres de la secte abadhite*, par M. de Calassanti-Motylinski, Alger, 1885, in-8°. Pour d'autres ouvrages moins importants et les chroniques indigènes, cf. la liste que j'ai donnée dans l'introduction de mon *Etude sur la zénatia du Mzab de Ouargla et de l'Oued-Rir'*, Paris, 1893, in-8°, p. XI-XV.

troisième partie, il esquisse l'enseignement de Clément et d'Origène et de leurs successeurs. Le but de l'auteur est de donner une idée claire et complète de ce que fut la grande École chrétienne d'Alexandrie.

M. Lehmann s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de conscience et d'érudition. Nous sommes obligé, cependant, de faire d'importantes réserves sur la manière dont-il l'a remplie. Nous lui reprochons : 1° de donner trop facilement dans des hypothèses que n'autorisent pas les textes : 2° de ne pas exercer, avec assez de rigueur, ses droits de critique en ce qui concerne Eusèbe. Il lui accorde avec raison une grande confiance, mais, comme il ne serre pas les textes d'assez près, il lui arrive de ne pas distinguer nettement entre les affirmations pour lesquelles cet historien se porte garant et celles qu'il met sur le compte de la tradition anonyme. Nous lui reprochons encore d'accorder au *De Viris illustribus* de saint Jérôme une autorité qui ne se justifie plus. M. L. semble ignorer qu'à l'heure présente le crédit de Jérôme en tant qu'historien est fort ébranlé[1]. Pour s'édifier à cet égard, il lui eût suffi d'étudier quelques pages du grand ouvrage de M. Harnack sur la littérature chrétienne des trois premiers siècles et de comparer les textes correspondants d'Eusèbe et de Jérôme qui y sont donnés. Il se serait convaincu que ce dernier amplifie ou dénature son modèle à chaque ligne, au gré de ses préjugés dogmatiques et ecclésiastiques. Enfin, ce qui nous a causé la plus grande surprise, c'est que M. L. ne tient presque aucun compte des travaux les plus récents qui portent sur son sujet et ses alentours. Si nous ne nous trompons pas, il ne mentionne que deux fois et en note le nom de M. A. Harnack! Il discute minutieusement les vues de Guericke, de Hasselbach, de Redepenning, etc., et oublie ses contemporains ! Sa dissertation serait excellente si elle avait été écrite il y a cinquante ans.

Donnons maintenant quelques exemples qui justifient les critiques que nous adressons à M. Lehmann.

Pourquoi notre auteur s'attarde-t-il à réfuter dans toutes les formes des erreurs dont justice a été faite depuis longtemps. Personne ne songe plus à soutenir que l'évangéliste Marc soit le fondateur de l'École catéchétique, que l'apologiste Athénagoras en ait été l'un des premiers maîtres et encore moins que l'École ait été une sorte de dépendance du Musée

1) Voir la revue que M. Krüger consacre dans la *Theologische Literaturzeitung* (18 juillet 1896) aux plus récents travaux dont le *De viris illustribus* vient d'être l'objet. Il blâme « die kritiklose Behandlung seines Zeugnisses (de Jérôme), wie sie bisher... üblig war ». M. Overbeck signalait déjà en 1892 l'étonnant sans-gêne avec lequel Jérôme reproduit Eusèbe.

et même en soit sortie. Que l'on mentionne cette dernière erreur, qui se trouve dans les *Centuries de Magdebourg,* à titre de curiosité, rien de mieux, mais il était parfaitement inutile de consacrer un long paragraphe à la réfuter.

Comment M. Lehmann discute-t-il les données si obscures, si incertaines qui font de Pantène plutôt une énigme qu'une figure historique? Quelles inductions en tire-t-il? Il nous montre Pantène vivant longtemps dans une obscurité profonde, plongé dans l'étude de la philosophie grecque et de la méditation des Écritures, avant de devenir un maître illustre. Tout un tableau à propos d'une simple phrase et même d'un mot de Clément d'Alexandrie[1] ! Le peu que nous savons de Pantène se trouve presque entièrement dans un passage de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe[2]. Or, en cet endroit, Eusèbe a soin de mettre tout ou presque tout ce qu'il rapporte au sujet de Pantène sur le compte de la tradition. Il le déclare à cinq reprises. Pareille insistance montre bien que l'historien ne veut pas se porter garant des faits qu'il a recueillis. Il les croit exacts, mais il sent qu'ils ne reposent pas sur un fondement certain. D'ailleurs, il ne cite aucun document. S'il en avait eu, il les aurait, selon une habitude constante chez lui, certainement utilisés. Un historien moderne ne peut donc accepter purement et simplement les données de ce passage. Il est tenu de les soumettre à une critique sévère. Voilà précisément ce que M. L. ne fait pas. A ses yeux, tout ce qu'Eusèbe nous apprend ici, non seulement de l'enseignement de Pantène mais aussi de ses voyages missionnaires et enfin des livres qu'il aurait composés et qu'Eusèbe n'a jamais vus, est historique, élevé au-dessus de toute discussion. A propos du voyage que Pantène aurait fait aux Indes, Jérôme ajoute que l'évêque Démétrius l'y envoya pour évangéliser les brahmanes. Il saute aux yeux que Jérôme songe ici à cette mission en Arabie dont Démétrius chargea plus tard Origène. Il a fait une confusion. M. L. n'en croit rien et s'appuie sur cette donnée pour fixer la date du voyage de Pantène après 190 (p. 25). Dans la dernière phrase du passage dont il a été question, Eusèbe résume ce qu'il a dit de l'activité catéchétique de Pantène et ajoute qu'il a composé des ouvrages. M. L. en conclut que Pantène est revenu à Alexandrie après la persécution de Septime Sévère et qu'il y a repris son enseignement

1) *Strom.*, I, ch. 1, 11 : ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Après avoir beaucoup voyagé, dit Clément, il a enfin trouvé en Égypte un maître selon son cœur.
2) *Hist. Eccl.*, V, 10.

(p. 26). Remarquez qu'il n'y a pas un seul mot dans Eusèbe qui autorise pareille supposition, laquelle, d'ailleurs, ne saurait cadrer avec ce que le même historien nous dit des conditions dans lesquelles Origène reprit la succession de Clément et de Pantène pour la garder pendant près de vingt ans. Voyez Eus., *Hist. Eccles.*, VI, ch. III, § 1 et 8. M. L. ne la donne, du reste, que comme une hypothèse plausible. Mais un peu plus loin il nous en parle comme d'un fait bien établi (p. 31 et 32, etc.). De même, il fait revenir Clément à Alexandrie après la persécution et, lui aussi, y reprendre son enseignement, si bien que d'après notre critique il y aurait eu à Alexandrie, simultanément pendant quelques années, trois maîtres à l'École chrétienne, Pantène, Clément et Origène (p. 37, note).

Une autre thèse particulière à notre auteur, c'est de faire dépendre complètement l'École catéchétique de l'évêque d'Alexandrie (p. 79). Nous ne prétendons pas qu'au temps de Démétrius l'évêque n'ait pas exercé des pouvoirs mal définis sur l'École. Mais de là jusqu'à en faire une institution ecclésiastique, c'est dépasser les textes d'Eusèbe et c'est prendre au sérieux les vues de Jérôme et des auteurs ecclésiastiques postérieurs. L'École catéchétique d'Alexandrie doit bien plutôt son existence à l'initiative de quelques hommes supérieurs qui comprenaient les besoins de leur temps. Ils n'eurent jamais les sympathies cordiales de la majorité des chrétiens, même à Alexandrie. Les premières pages des *Stromates* de Clément laissent percer, sous la modération voulue des termes, les préventions très fortes que rencontrait l'enseignement de l'École catéchétique. Avec les années ces préventions grandissent. L'histoire d'Origène en est la preuve trop éloquente. L'École ne fut vraiment tolérée que lorsqu'elle cessa d'avoir à sa tête des penseurs de génie et qu'elle tomba dans une médiocrité complète. Malgré les réserves que nous venons de formuler, il n'est que juste de reconnaître que M. Lehmann, en groupant soigneusement les textes comme il l'a fait et en les commentant souvent avec bonheur, a tracé de l'École chrétienne d'Alexandrie un tableau qui n'est pas sans mérite et qui peut être consulté avec un réel profit.

Eugène DE FAYE.

L. DUCHESNE. — **Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées.** Paris, Fontemoing. 1896, in-12 de VIII et 356 pages.

Sous ce titre M. l'abbé Duchesne a réuni sept mémoires ou articles déjà

publiés antérieurement dans des périodiques. Le premier, assez court expose la part prépondérante prise par l'Église romaine dans l'établissement de l'Église chrétienne en Angleterre, afin de prouver, l'histoire à la main, qu'en Angleterre « on n'est apostolique que si l'on est romain ». Le second est consacré aux origines des Églises nationales à l'orient de l'empire romain, particulièrement au schisme monophysite. Dans le troisième l'auteur fait ressortir les erreurs historiques, les appréciations historiques inexactes et surtout l'animosité à l'égard de l'Église romaine, dans l'encyclique par laquelle le patriarche Anthime et son synode ont répondu le 29 septembre (11 octobre) 1895 à l'encyclique *Praeclara* adressée par le pape Léon XIII aux princes et aux peuples, le 20 juin 1894, pour leur rappeler l'excellence de l'unité ecclésiastique. Un tiers du recueil est occupé par les chapitres IV et V; ils nous présentent un aperçu des vicissitudes subies par l'unité de l'église depuis les origines jusqu'à la consommation du schisme grec, avec limitation presque complète aux relations des chrétientés de langue grecque et de l'épiscopat romain. Les deux derniers mémoires traitent des problèmes très délicats que soulève la situation des Églises de l'Illyricum du V[e] au VII[e] siècle, et des missions chrétiennes au sud de l'empire romain, au Sahara, en Nubie, chez les Axoumites et les Himyarites, chez les Arabes, de toutes ces chrétientés éphémères dont l'Église abyssinienne seule aujourd'hui a survécu.

Dans cette variété de travaux qui se répartissent sur mille ans d'histoire, les deux derniers sont de beaucoup ceux qui méritent le plus d'attirer l'attention des historiens. Les autres tiennent autant de l'apologétique que de l'histoire, non pas que l'histoire y soit traitée légèrement — dans toutes les œuvres de M. l'abbé Duchesne on est sûr de retrouver une érudition consommée et la précision d'une critique sévère, — mais elle y est si intimement associée à une thèse ecclésiastique que celle-ci imprime son cachet sur l'appréciation des faits ou des événements du passé au point d'en changer parfois la valeur propre. Les cinq premiers articles n'ont pas été écrits à l'intention des historiens, mais pour les lecteurs de la *Quinzaine*, et si l'auteur les a réimprimés, c'est parce qu'il croit qu'ils peuvent offrir quelque intérêt « en un moment où le Saint-Siège, fidèle à ses traditions antiques, rappelle au monde chrétien que le schisme est toujours un malheur, l'unité toujours un devoir » (p. VI).

Il est bien clair que toute la démonstration historique à laquelle se livre M. l'abbé Duchesne s'écroule aussitôt que l'on se refuse à admettre

l'obligation de tout subordonner à la conservation de l'unité ecclésiastique, voire même la fidélité à ses convictions religieuses ou à sa conscience individuelle. De plus l'auteur identifie toujours tacitement l'unité ecclésiastique avec la soumission à l'Église romaine, « centre unique de l'unité chrétienne », de telle sorte que ceux-là mêmes parmi ses lecteurs qui accepteraient l'obligation morale de l'unité ecclésiastique, sont obligés d'accepter en outre la localisation nécessairement romaine de cette unité. A vrai dire, le livre entier de M. l'abbé Duchesne n'a d'autre but que de mettre sous les yeux de ces derniers toutes les bonnes raisons qu'ils ont de s'incliner devant cette autorité romaine, puisque Rome a toujours été le centre de la chrétienté. Nous ne voulons pas discuter cette thèse ici, parce qu'une pareille discussion pourrait nous entraîner dans des controverses dogmatiques auxquelles nous voulons résolument demeurer étrangers dans cette Revue. Qu'il nous suffise de mettre en garde le lecteur contre un procédé d'apologétique qui dénature véritablement les faits auxquels on l'applique, à savoir d'assimiler tout hommage rendu pour une cause quelconque à l'Église de Rome, à la reconnaissance de la primauté apostolique du siège romain sur tous les autres sièges de la chrétienté.

Un exemple fera mieux comprendre notre pensée. Pour couronner la démonstration qu'au IIIe siècle l'Église romaine est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité chrétienne, M. l'abbé Duchesne rappelle le jugement bien connu prononcé par l'empereur Aurélien, en 272, dans l'affaire de Paul de Samosate et il en conclut que la situation de l'Église romaine est si évidente « qu'elle frappe les yeux des païens eux-mêmes, pourvu qu'ils aient arrêté leur attention sur l'organisation des chrétiens » (p. 156). Or, voici quelle est en réalité la nature de ce conflit. Paul de Samosate, évêque d'Antioche, est en même temps un des principaux fonctionnaires de Zénobie, la reine de Palmyre, et le représentant le plus marquant de l'unitarisme oriental, c'est-à-dire de la doctrine qui, pour sauvegarder l'unité divine, refuse au Verbe la qualité de personne distincte du Père, mais n'y voit qu'une puissance de Dieu, inspiratrice de l'homme Jésus. Son hérésie a provoqué la réunion de trois conciles successifs à Antioche. Dans le troisième, en 268, il est condamné (c'est le fameux concile qui cinquante-sept ans avant le concile de Nicée a condamné la consubstantialité du Père et du Fils). Mais, comme il est soutenu par Zénobie, il demeure en possession de son église et du palais épiscopal. Quelques années plus tard, en 272, Zénobie est vaincue par Aurélien. Celui-ci entre à Antioche et se trouve

en présence de deux partis de chrétiens qui se disputent l'évêché, celui qui soutient Paul et celui qui soutient l'élu du concile. Que fait l'empereur? La chose du monde la plus simple et aussi la plus sage. Il ne connaît rien à leurs controverses. Il décide que les chrétiens légitimes d'Antioche seront ceux avec lesquels les chrétiens que lui, Aurélien, sait le plus sûrement être de vrais chrétiens, ceux de Rome, entretiennent des relations fraternelles. Le fait est certain, mais la raison qui dicte la décision d'Aurélien ne l'est pas moins. Déduire de là qu'Aurélien a reconnu en l'Église de Rome le centre et l'organe de l'unité chrétienne, c'est expliquer l'acte de l'empereur par des considérations absolument étrangères à l'esprit d'un païen et rattacher un événement du IIIe siècle à des considérations qui appartiennent à un tout autre temps. Un pareil procédé ne serait admis dans aucun domaine de la science; il ne devient pas légitime parce qu'il s'agit d'histoire ecclésiastique. Nous avons tâché de le dégager dans l'exemple qui, parmi tous les faits allégués de l'antiquité chrétienne, paraît le plus frappant. Il serait aisé d'en montrer l'application dans beaucoup d'autres cas.

Le livre de M. l'abbé Duchesne sera intéressant pour des Français, parce qu'il permet de se rendre compte des griefs théologiques ou historiques allégués par les conducteurs de l'Église grecque pour refuser les offres d'alliance que leur fait le pape actuel. Il ne convertira probablement personne et l'auteur, sans doute, ne se le dissimule pas. Il sait très bien, en effet, que les séparations ecclésiastiques en Orient ne durent pas à cause des subtilités théologiques ou des griefs historiques connus des seuls érudits. Elles sont l'expression des séparations nationales, en sorte qu'abandonner son église y équivaut à renier sa nationalité. Ce que les chrétiens grecs n'ont pas voulu faire au XVe siècle quand l'invasion turque les submergeait, ils seront encore bien moins disposés à le faire aujourd'hui, alors que la puissance turque agonise et que l'arbitre de la politique européenne se trouve être celui-là même qui est le chef de la plus puissante des Églises orthodoxes.

Combien nous préférons à ce plaidoyer apologétique la belle étude sur l'Illyricum ecclésiastique qui a paru d'abord dans la *Byzantinische Zeitschrift* de Munich. M. Duchesne y montre que jusqu'au milieu du VIIIe siècle les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental ont été considérées comme faisant partie du patriarcat romain. Mais au Ve siècle les papes y exercent leur autorité par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique auquel ils ont donné le titre de vicaire. Ce vicariat disparaît à partir de 484; les empereurs Anastase et Zénon s'opposent à la

juridiction patriarcale du pape. Il reparaît sous Justinien, mais partagé entre les deux métropolitains de Justiniana Prima et de Thessalonique. Dès lors l'Illyricum et l'Italie sont soumises au même gouvernement; la juridiction patriarcale romaine peut s'exercer sans empêchement, jusqu'à ce que l'envahissement de l'Italie par les barbares et la séparation toujours plus tranchée entre le monde occidental et la péninsule balkanique rende impossible la continuation de ces relations et que les églises de l'Illyricum se rattachent par la force des choses au patriarcat de Constantinople.

Jean RÉVILLE.

ALEXANDER CAMPBELL FRASER, professeur émérite de logique et de métaphysique à l'Université d'Édimbourg. — **Philosophy of Theism.** Edimbourg et Londres, William Blackwood et fils, in-8°. Tome I, 1895, 303 pages. Tome II, 1896, XIII-288 pages.

M. Fraser, à qui ses magistrales éditions de Berkeley et de Locke, ont conquis depuis longtemps une place d'honneur dans le monde philosophique, avait été chargé par les administrateurs de la Fondation Gifford, de faire au cours des années 1894-95 et 1895-96 deux séries de conférences sur la « Théologie naturelle », (ce sont les termes mêmes employés dans le testament de Lord Gifford), à cette Université d'Édimbourg où il avait enseigné si longtemps et à laquelle il avait appartenu à des titres divers pendant soixante ans. Il choisit comme sujet la Philosophie du théisme, et ses conférences rencontrèrent un éclatant succès. Ce sont ces leçons de métaphysique et de morale religieuses, où se marquent à la fois une pénétrante sagacité, qui s'est formée à l'école de Berkeley et de Hume, et un esprit de profonde et confiante piété, qu'il a réunies en ces deux volumes; ils ont trouvé en Angleterre le même accueil auprès du public philosophique que les conférences elles-mêmes et la hardiesse sage de la pensée, le bon sens et l'indépendance critique qui s'unissent avec aisance dans une argumentation, qui sait demeurer toujours familière et vivante sans devenir superficielle ni banale, la parfaite probité intellectuelle, la tolérance et l'amitié presque pour les idées des autres qui apparaissent à chaque page dans l'élégante et transparente simplicité du style, et par-dessus tout la foi sincère et tout humaine, qui anime l'œuvre entière, permettent de comprendre sans peine que le livre, que le nom seul de son auteur, suffisait déjà à recommander à tous, ait

obtenu un succès plus unanime et plus vif encore que d'autres écrits de philosophie religieuse, plus originaux peut-être, plus personnels et plus neufs, mais d'un abord moins facile et destinés plutôt à plaire à ceux qui tentent de déterminer les lois auxquelles obéissent dans leurs transformations les phénomènes religieux qu'aux personnes dont le principal souci est de chercher des motifs rationnels qui justifient à leurs propres yeux la foi où s'apaise et se réjouit leur cœur troublé.

Le théisme, tel que le conçoit M. Frazer, c'est essentiellement « la foi philosophique » en un Dieu de sagesse et de bonté, qui est comme nous une personne, bien que son action dans l'univers soit immanente plutôt que transcendante et dont l'existence est pour nous la seule garantie réelle de la légitimité de nos inductions expérimentales et de la validité de nos conclusions scientifiques. Le Dieu de M. Frazer n'est pas un dieu inactif et extérieur au monde, comme le dieu du déisme du XVIIIe siècle, un « sublime architecte » qui, l'édifice construit, rentre dans son repos, un dieu « mécanicien » qui, après avoir tiré du néant l'univers, l'abandonne en son éternel devenir au fonctionnement régulier des lois générales et parfaites qu'il a établies au commencement; c'est dans le monde des corps, non pas, comme pour Spinoza, la substance unique, mais du moins la seule cause réelle. Les causes secondes ne sont pas, à vrai dire, des causes, mais seulement des signes constants de la prochaine apparition des phénomènes qu'on appelle leurs effets; toute leur efficacité réside dans l'infinie causalité divine.

Mais cette cause suprême ne détermine que les mouvements ordonnés et réguliers des *choses*, elle ne produit pas les actes des *personnes*. Dieu n'a nulle part dans les actions coupables, commises par les hommes; elles sont l'œuvre intégrale de leur volonté libre, seuls ils en peuvent être tenus pour responsables et leur Créateur ne partage en aucune mesure cette responsabilité. Un monde de *personnes libres* est *meilleur* qu'un monde de *choses*, assujetties à des lois nécessaires et l'on devrait considérer comme des choses et non comme des personnes, les esprits mêmes, qui ne seraient pas les causes uniques et réelles de leurs actes; mais cette liberté et cette causalité propre supposent la possibilité de faire ce qui ne doit pas être fait, la possibilité de mal agir. C'est ainsi que tombe la plus grave objection qu'on puisse opposer à la réalité de l'existence d'un Dieu personnel, à la fois tout-puissant et parfaitement bon, à savoir l'existence du mal moral, du péché.

Voyons maintenant comment se pose pour M. Fraser ce problème religieux et quelle fonction occupe, d'après lui, la théologie rationnelle ou

plus exactement la foi en Dieu dans la pensée humaine, en quelle relation elle se trouve avec les conceptiens scientifiques et les idées morales.

Le problème qui, en fin de compte, s'impose à l'attention de tout homme qui pense est celui de la signification de l'univers. Le monde est-il, dans ses incessantes transformations, soumis à la domination d'un principe de raison, d'un principe divin et qui mérite la confiance ou bien n'est-il au fond qu'un chaos d'apparences trompeuses, qui se coordonnent en un faux semblant d'ordre physique et matériel? Et s'il existe dans l'univers une unité réelle et entre les phénomènes une liaison véritable, où faudra-t-il aller en chercher le fondement et l'explication? Quel principe nous sera une sûre garantie de cette stabilité et de cette intelligibilité des lois naturelles que postule et affirme la science? Nous trouvons dans l'analyse du contenu de notre conscience trois idées auxquelles toutes les autres se laissent ramener : l'idée du monde, l'idée du moi et l'idée de Dieu. Tour à tour, elles ont été prises, comme principe exclusif d'explication et de là sont nés les divers systèmes métaphysiques : le matérialisme universel qui réduit toutes choses et les consciences même à n'être que des agrégats temporaires de molécules en mouvement qui se forment et se dissolvent sans dessein et sans but, le panégoïsme immatérialiste qui fait du monde l'ensemble des modifications du moi, qui, se succédant en un ordre constant, créent l'illusion d'un univers harmonieux et réel, le panthéisme qui transforme les personnes et les choses en les manifestations éphémères d'une Substance et d'une Puissance infinies et immuables, et bannit de la conception même de Dieu comme de celle de l'homme, assujettis l'un et l'autre à l'inéluctable nécessité des mêmes lois, tout élément moral. Ces trois essais d'explication entraînent les mêmes conséquences ruineuses et aboutissent tous au même terme : l'agnosticisme, non pas à l'agnosticisme limité de Spencer, mais à l'agnosticisme de l'antiquité, au pyrrhonisme, au doute universel ou plutôt à l'universelle nescience.

Du monde, tel que le conçoit le matérialisme, toute raison disparaît, puisque les principes rationnels eux-mêmes ne sont que le produit de conditions organiques, engendrées par les combinaisons éternellement instables des molécules en mouvement, toute causalité est bannie, puisque le lien causal est réduit à la succession empiriquement constatée, toute prévision légitime est chassée, puisque rien ne vient plus garantir que l'ordre dans lequel les phénomènes ont apparu jusqu'à l'heure présente sera l'instant d'après respecté. Mais le panégoïsme ne fournit pas des choses une plus satisfaisante explication. Si la seule réalité, c'est mon

propre moi, je n'ai pas le droit de traiter l'univers comme un ensemble de signes intelligibles en la valeur desquels je puis avoir confiance ; je suis autorisé seulement à constater que je perçois et conçois d'inexplicables modifications de ma conscience. Certains de ces changements sont sous la dépendance de ma volonté, ils sont miens et je les affirme tels, mais les autres, tout ce que je projette en un monde extérieur, je le subis et n'en connais pas la raison. Enfermé dans les étroites limites du moi individuel, incapable même de comprendre les phénomènes dont il est le théâtre, le disciple du subjectivisme universel doit conclure, lui aussi, à l'impossibilité à la fois de la science et de la morale. La solution panthéiste n'est pas d'ailleurs plus acceptable : tout dessein, toute signification disparaissent de ce monde où les êtres ne sont plus que les manifestations illusoires et passagères d'une Substance unique, qui, dans son obéissance fatale à des lois nécessaires, perd tous les caractères d'une personne morale pour se réduire à n'être plus qu'une chose infinie, que l'homme, incapable d'embrasser, en son intelligence limitée ce qui n'a nulle borne dans le temps, dans l'espace, ni dans l'enchaînement causal, doit renoncer à comprendre.

Tous ces systèmes, où se résument presque les efforts de l'esprit humain pour mettre dans ses expériences de la réalité l'unité et l'ordre où il aspire, sont impuissants à satisfaire les légitimes exigences de la raison et cela précisément parce qu'ils s'adressent à la raison seule et parce qu'ils ont la prétention de tout expliquer et d'expulser de l'univers tout inconnu et tout mystère.

L'homme ne peut savoir qu'humainement : être limité, il ne peut avoir de l'univers qui l'entoure et du principe dernier de cet univers qu'une connaissance incomplète et bornée; pour savoir quelque chose, il doit se résigner à ne rien savoir que partiellement, à laisser au mystère une large place dans sa pensée et s'il peut servir, suivant l'antique formule, de mesure à ce monde où il vit, c'est à son âme entière, c'est aux exigences de sa conscience, aux obligations impératives de sa moralité, tout autant qu'aux catégories de la raison et aux données des sens qu'il lui faut faire appel. C'est en cet homme complet que nous trouverons la révélation de ce principe divin de l'univers, dont l'existence seule garantit pour nous la valeur des lois que nous fait découvrir l'expérience et nous permet d'ajouter foi aux conclusions de nos raisonnements logiques. Mais ce Dieu, condition de toute pensée d'accord avec elle-même et que postule notre raison pratique et notre conduite même dans la vie de chaque jour, nous ne pouvons pas le démontrer ; nous l'affirmons et

c'est cette foi implicite, qui seule nous permet d'agir et de rechercher, d'autre part, ces rapports constants entre les phénomènes, dont la découverte est tout l'objet de la science, mais qui ne nous apparaissent comme des rapports stables et permanents, que si nous regardons ces phénomènes comme les mots d'un langage divin, comme des signes intentionnels où s'exprime une volonté bonne et sage.

Tout l'effort de la théologie naturelle, c'est pour M. Fraser, de rendre explicite cette foi implicite. Ce Dieu, que la nécessité où nous nous trouvons de donner aux lois de l'univers une garantie et aux phénomènes un sens intelligible, nous contraint de postuler, nous devons le concevoir comme une personne et, comme nous trouvons dans l'action morale un type de causalité réelle, et, à vrai dire, le seul que nous connaissions, nous pouvons nous le représenter comme une cause véritable et donner dès lors à l'existence du monde un fondement rationnel. Nous pourrons interpréter alors comme des marques d'une action providentielle dans l'univers, d'une volonté consciente, sage et bonne, les signes apparents d'adaptation de moyen à des fins que nous révélait l'expérience et notre « foi cosmique » en un Dieu, ordonnateur et perpétuel créateur du monde, s'en trouvera confirmée. L'activité de Dieu dans l'univers est à la foi naturelle et surnaturelle : il dépasse le monde, mais il l'anime bien plutôt qu'il ne le gouverne du dehors; c'est cette action continue et ordonnée qui constitue la véritable révélation du divin.

M. Fraser n'exclue pas cependant la possibilité du miracle: les lois de la nature, ordre habituel des phénomènes, ne sont pas un *fatum* où soit assujettie la volonté souveraine de Dieu, mais les miracles ne sont pas des actes capricieux et arbitraires. Ils ont leur place dans l'ordre du monde, s'il en existe réellement, et, s'ils apparaissent, c'est en conformité avec des nécessités morales qui font, elles aussi, partie intégrante des lois divines, des lois stables et rationnelles, qui régissent l'ensemble des êtres. C'est, à vrai dire, la Nature tout entière qui est miraculeuse et elle ne nous apparaît point telle, parce que son ordre est pour nous si habituel, qu'il nous semble avoir en lui-même son explication.

La conception que se fait M. Fraser des rapports de l'homme et de Dieu se complète et s'achève par sa foi en la persistance de la vie consciente après la dissolution de l'organisme, mais là encore les analogies physiques et les arguments métaphysiques permettent seulement à ses yeux de juger que l'immortalité de l'âme est possible et n'implique pas contradiction ; c'est par un acte de foi morale que nous pouvons et de-

vons affirmer que nous ne mourons pas tout entier lorsque notre corps retourne à la terre.

Telles sont esquissées à grands traits les idées maîtresses du beau livre de M. Fraser. Nous ne discuterons point ici, ce n'en serait pas le lieu, la valeur de son argumentation, c'est, à tout prendre, celle de Descartes, rajeunie par l'introduction dans le rationalisme cartésien des conceptions morales du kantisme; mais ce qu'il convient de signaler, c'est la position où se trouve placé M. Fraser par rapport aux doctrines religieuses. Si peu dogmatique et confessionnelle que soit la théologie naturelle qu'il expose et bien qu'il ne s'appuie pas explicitement sur l'autorité des Livres sacrés et ne fasse appel qu'aux seules lumières de la raison laïque et indépendante, tout l'ensemble de ses idées porte des marques indéniables d'inspiration chrétienne, et mieux peut-être qu'aucun autre système, son « théisme » peut servir de base philosophique à l'édification d'une doctrine dont tous les éléments seraient puisés dans l'Évangile. Tout son effort tend en effet à établir la valeur rationnelle de la foi et non pas sans doute l'inanité ou le peu de valeur de la raison et de l'expérience, mais l'étroite dépendance où elles se trouvent à l'égard de la foi en Dieu. Sa doctrine se réduit presque à un acte de confiance et d'amour en la souveraine Providence qui gouverne le monde et en une affirmation énergique de la responsabilité de l'homme et de la réalité du péché; elle ne nie que ce qui infirme ces dogmes fondamentaux ou plutôt ces postulats nécessaires, elle ne prétend pas tout expliquer et laisse au mystère la plus large place dans l'âme humaine. Enfin les relations que M. Fraser imagine entre Dieu et l'homme sont des relations semblables à celles qui unissent le père à son fils et tout son système est pénétré, en dépit de l'affirmation, plusieurs fois répétée, de l'incompréhensibilité de Dieu, d'idées anthromorphiques qui se doivent retrouver partout où les croyances religieuses s'unissent plus étroitement aux conceptions et aux instincts moraux. A vrai dire, son livre est avant tout et, sans qu'il l'ait peut être explicitement voulu, une introduction critique et philosophique à la théologie chrétienne, à une théologie chrétienne simplifiée du moins et débarrassée des dogmes étrangers à ses conceptions fondamentales, et le théisme qu'il expose, c'est bien plutôt la foi philosophique des chrétiens évangéliques que le déisme rationnel. Malgré les apparences, et bien que M. Fraser ait évité avec soin le ton de l'apologétique et n'ait parlé qu'en philosophe, bien qu'il n'ait pas tenté de rattacher à ses origines véritables la doctrine qu'il enseignait et se soit efforcé de faire sortir de l'analyse des seules données de

l'expérience et de la raison, les idées maîtresses de son système, on ne saurait méconnaître que ses conférences d'Édimbourg constituent un pénétrant et profond exposé de la métaphysique du christianisme ou, si l'on veut, de la métaphysique qu'implique le christianisme, si on l'isole des dogmes philosophiques qui, au cours de l'évolution historique sont venus s'unir et se confondre avec les conceptions spécifiquement chrétiennes. C'est à ce titre que le compte-rendu de ce livre devait trouver place dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

L. Marillier.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I

J. WALTER FEWKES. — **Journal of American Ethnology and Archæology.** — Boston et New-York. Houghton, Mifflin and C°. Vol. IV, 1894, in-8°, vi-126 pages (*The Snake ceremonials at Walpi*, par J. Walter Fewkes, avec la collaboration de A. M. Stephen et de J. G. Owens).

Le troisième volume de la belle publication que dirige M. W. Fewkes et à laquelle il fournit lui-même les plus abondantes et les meilleures contributions, était consacré à l'étude de questions d'histoire et d'archéologie qui ne rentrent pas dans le cadre de cette *Revue*. Avec le quatrième volume, M. F. revient au sujet qui occupait la plus large place dans les tomes I et II de son recueil[1], la description des cérémonies publiques et des rites secrets, pratiqués par les Indiens sédentaires du Nouveau-Mexique: il avait déjà décrit en grand détail[2], en outre de plusieurs autres pratiques rituelles de moindre importance en usage chez les Indiens Hopi (Moqui), la solennelle cérémonie de la Flûte qui alterne d'année en année avec la célèbre Danse des Serpents (*Snake Dance*), qu'exécutent la congrégation de l'Antilope et celle du Serpent. C'est à cette danse ou plutôt à cette longue et complexe cérémonie, que M. F., qui a pu l'étudier de très près, a consacré le mémoire qui emplit à lui seul le IVe volume du *Journal of American Ethnology and Archæology*. M. Bourke avait donné de la partie publique de cet ensemble de rites une exacte et ample description (*The Snake-Dance of the Moquis of Arizona*, 1884), mais il n'avait pu assister à l'accomplissement des pratiques rituelles secrètes auxquelles les initiés sont seuls admis à participer. M. Fewkes et ses collaborateurs ont obtenu l'accès des *ki-va*, des sanctuaires où se célèbrent les rites mystérieux des confréries sacrées, pendant même que s'accomplissaient les cérémonies que les prêtres indiens tiennent le plus à dérober à tous les yeux. Grâce à lui, nous possédons maintenant une description précise, détaillée et complète de la Danse des Serpents, des représentations exactes de tous les objets qui servent au culte, aux offrandes et aux pratiques de « magie sympathique » en usage au cours de la cérémonie et jusqu'aux chants sacrés, enregistrés phonographiquement; (M. F. n'a fait toutefois figurer dans sa publication ni le texte, ni la mélodie des hymnes qu'il a recueillies).

D'après M. F., ce serait une erreur de voir, dans les rites célébrés par les deux congrégations de l'Antilope et du Serpent, un exemple de culte ophite;

1) V. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXX, p. 101-103.
2) *J. of Amer. Ethn. and Archæol.*, t. II, p. 1-156.

c'est là une opinion que s'étaient formée les premiers observateurs, frappés du rôle prééminent que jouent les serpents dans la cérémonie, mais que ne confirme ni ce qu'on a pu apprendre de la bouche même des prêtres Hopi ni les autres détails du rituel. Il semble que la Danse des Serpents soit essentiellement une cérémonie magique, destinée à obtenir la pluie des divinités qui tiennent en leur puissance les nuages orageux. Les rites célébrés ont un caractère complexe : ce sont à la fois des rites magiques, doués par eux-mêmes d'une efficacité directe et exerçant sur la volonté des dieux une sorte de contrainte, et des supplications, des prières, non pas seulement du reste des prières parlées ou chantées, mais aussi des prières en acte et qui s'accompagnent d'offrandes. Les serpents sacrés qu'on va chercher dans les champs et qu'on remet ensuite en liberté apres avoir prononcé sur eux des incantations et les avoir imprégnés en quelque sorte de la puissance magique des charmes, sont les messagers qui doivent porter jusqu'aux dieux de la pluie les ardentes demandes des fidèles et peut-être aussi les intermédiaires par lesquels l'action des pratiques de magie sympathique s'exercera sur eux plus aisément. La cérémonie représente en même temps sous une forme dramatique plus ou moins imparfaite certaines parties de la légende de Ti'-yo, le jeune homme-serpent, qui est l'un des ancêtres mythiques des Hopi. — Elle dure en tout dix jours : M. F. a pu y assister deux fois : en 1891 et en 1893. Les rites secrets, qui sont célébrés par les prêtres de l'Antilope et la confrérie du Serpent, dans deux chambres souterraines, le *Mon-kwa* et le *Wikwal'-i-obi kiva*, occupent les sept premiers jours; les deux derniers sont employés à l'accomplissement des pratiques rituelles qui peuvent être accomplies publiquement, mais le plus important de tous les rites magiques et le plus mystérieux, celui à la célébration duquel il est le plus sévèrement interdit aux profanes d'assister, le lavement des Serpents dans un liquide consacré, trouve cependant place au neuvième jour. Les membres de la confrérie du Serpent ont encore, les cérémonies une fois achevées, des purifications à subir avant de pouvoir reprendre leur vie ordinaire.

Voici quelques-uns des traits qu'il convient de noter au cours de cette longue suite de rites compliqués : tout d'abord pendant les premières phases de la cérémonie, c'est aux membres de la congrégation de l'Antilope, plutôt qu'à ceux de la congrégation du Serpent qu'appartient le rôle prééminent, ce qui semble indiquer qu'on ne saurait lui attribuer la signification d'un culte totémique du serpent. Dès ce premier jour, les prêtres de l'Antilope fabriquent avec du sable de diverses couleurs une sorte de mosaïque où sont représentés des nuages de pluie et les symboles de l'éclair mâle et femelle. Les *ti'-po-ni'* (emblèmes protecteurs et divins) des deux sociétés sont placés auprès de cette sorte d'autel et aussi des fétiches divers, d'antiques outils en pierre, des bâtons recourbés qui représentent les membres défunts des deux confréries. Les prêtres fument rituellement et font des offrandes de farine sacrée. Le second jour est employé à la consécration de *pa'-ho*(s) ou bâtons de prière, qui seront

portés durant les sept premiers jours aux sanctuaires des dieux de la pluie situés dans la direction des quatre points cardinaux; chaque jour, c'est à un sanctuaire moins éloigné qu'on fait ce dépôt et chaque jour aussi, ce sont des *pa' ho'(s)* de moins grande longueur qu'on dépose ainsi auprès des dieux. L'après-midi est consacrée à l'exécution de seize chants rituels qu'accompagne le bruit strident des crécelles (ῥόμβος *bull-roarer*, *whizzer*, le turndun d'Australie). Le principal dieu invoqué est O-mow-Uh, le dieu des nuages pluvieux des points cardinaux. Les nuages de fumée produits par les pipes montent vers le ciel et en doivent ramener la pluie. C'est le troisième jour que commence la chasse des serpents, qui se fait durant quatre jours, chaque fois dans une direction déterminée : nord, ouest, sud et est, et à laquelle prennent part seulement les membres des confréries. Le septième jour, les prêtres du Serpent font à leur tour un autel de sable de couleur : des serpents sont représentés sur cette mosaïque et au centre un animal étrange que Bourke appelle lion de montagne, mais qui ressemble à une sorte de chien à long museau. Des philtres magiques sont préparés et le chef des prêtres du Serpent se barbouille de craie blanche. C'est alors qu'a lieu une sorte d'action dramatique où prennent part avec lui comme acteurs un homme qui représente l'ours et un autre qui représente le puma. Les futurs initiés assistent à la cérémonie. L'ours et le puma agitent entre leurs visages, l'un un cep de vigne, l'autre un serpent, qu'ils ont pris sous la couverture où s'enveloppe le chef de la confrerie. Le neuvième jour, interviennent deux personnages qui représentent *Ti'-yo* (le héros Serpent) et *Teüa-ma-na* (la Vierge Serpent) et qui doivent mimer leur mariage dans le monde souterrain; des « fumeries » rituelles, et la stridence des crécelles accompagnent toute la representation et le jeune garçon qui tient le rôle de *Ti'-yo* garde une partie du temps à la main un serpent dont il se sert pour marquer la mesure, tandis qu'on chante. C'est ce jour-là aussi que les membres de la confrérie de l'Antilope exécutent leur danse sacrée, tenant dans leurs bouches des sarments et des épis de maïs. Les prêtres du Serpent participent à la fête. Le dixième jour est surtout marqué par le lavement rituel des Serpents dans un liquide magique. On les lance ensuite sur l'autel de sable et on les y roule en tous sens, au son toujours plus aigu des crécelles. La danse publique a lieu ensuite : les danseurs tiennent par le cou les serpents entre leurs dents. La cérémonie terminée, les prêtres les emportent dans la plaine vers les quatre points cardinaux. Les membres de la confrérie prennent alors un vomitif, puis, lorsqu'il a produit son effet, s'attablent à un grand festin. Le soir, les prêtres de l'Antilope détruisent leur autel de sable.

M. F. a donné à la suite de sa description une version développée de la légende de *Ti'-yo* (p. 106-119), qui relate ses aventures dans le monde souterrain où il a traversé heureusement toutes les épreuves et où il s'est tiré de toutes les passes difficiles grâce à l'assistance que lui a donnée *Ko-kyan-wüh-ti* (la femme-araignée). Le héros rapporte de son voyage la connaissance des

rites qui produisent la pluie et chacun des épisodes de ses aventures correspond à l'un des détails de la cérémonie qui est destinée à les commémorer.

Le mémoire se termine par une très complète bibliographie critique où sont mentionnés les livres et les articles de revues et de journaux qui ont parlé de la Danse des Serpents des Moquis (Hopi).

Le beau travail de M. F. est une contribution du plus haut intérêt à la connaissance des rites agraires et de la magie sympathique.

L. MARILLIER.

NICOLAS G. POLITIS. — Δημώδεις κοσμογονικοὶ μῦθοι. Athènes, Perri frères, 1894, in-8, 51 pages.

M. Politis a ajouté un nouveau mémoire à ses nombreux travaux sur la mythologie populaire de la Grèce moderne[1]. Il a pris cette fois comme objet d'etude les traditions relatives à l'origine et à la formation du monde qui se sont conservées dans la mémoire du peuple et survivent aujourd'hui encore dans les pays de langue hellénique. Il voit dans ces légendes les véritables prototypes des mythes cosmogoniques que nous retrouvons dans Homère et dans Hésiode, chez les Orphiques et les poètes de l'âge classique et enfin chez les mythographes. La thèse inverse lui paraît insoutenable et, à vrai dire, il ne discute même pas l'hypothèse qui assignerait à ces traditions une origine littéraire et les envisagerait comme des déformations populaires des grandes légendes mythologiques et cosmiques qui nous sont parvenues, parées du lumineux éclat des vers, dans l'*Iliade* ou la *Théogonie*. Leur caractère original lui apparaît évident et elles deviennent dès lors entre ses mains un précieux instrument de critique, puisqu'elles permettent de démêler ainsi ce qui dans les mythes de l'âge homérique et dans les conceptions religieuses et cosmogoniques de l'époque classique est d'origine vraiment grecque et ce qui, au contraire, a été importé du dehors, de l'Asie Mineure ou de la Phénicie. Il est, en effet, frappant que certaines de ces légendes ne trouvent pas dans les contrées qui avoisinent la Grèce d'exacts parallèles, tandis qu'elles reproduisent jusque dans leurs plus menus détails les traditions de peuples avec lesquels il est invraisemblable que les Grecs, à une époque historique du moins, aient eu des contacts, les Polynésiens par exemple. Pour M. Politis, ces surprenantes coïncidences s'expliquent aisément par le fait que les grands phénomènes natu-

1) Μελέτη περὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων. Νεοελληνικὴ μυθολογία, 1874. — Ὁ περὶ τῶν Γοργόνων μῦθος παρὰ τῷ Ἑλληνικῷ λαῷ, 1878. — Δημώδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοί, 1880. — Ὁ Ἥλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους, 1882. — Λόγος εἰσιτήριος εἰς τό μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς μυθολογίας, 1882. — Αἱ ἀσθένειαι κατὰ τοὺς μύθους τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, 1883.

rels ont dû produire une même impression, exercer une action pareille sur les âmes étrangement semblables de tous les hommes qui ne se sont point encore élevés à ce niveau de civilisation et de pensée réfléchie où les idées scientifiques peuvent se former lentement et les conceptions proprement religieuses apparaître. On serait dès lors en droit de se demander pourquoi cependant il y a parfois d'un peuple à l'autre de si notables différences dans les explications mythiques qui sont données et des événements naturels et de l'origine du monde et de l'homme, mais c'est là une difficulté qui ne semble pas insurmontable. D'une part, en effet, on peut comprendre que des traditions toutes pareilles dans le principe aient divergé l'une de l'autre au cours de leur évolution, que tel élément d'une explication qui ici est demeuré dans l'ombre et ne joue qu'un rôle secondaire, ait là accaparé pour lui seul toute la place, qu'un épisode qui a pris dans telle version une importance capitale et s'est développé au point de se subordonner tous les autres, soit resté dans telle autre fruste et comme ébauché seulement; d'autre part, on conçoit aisément que là où une religion s'est établie avec des dogmes aux contours mieux arrêtés, des pratiques rituelles nouvelles dont le sens bientôt obscurci a nécessité à son tour la formation de nouveaux mythes, des conceptions métaphysiques et morales exprimées en des symboles dont les éléments sont empruntés à la nature, il a pu arriver que les anciennes légendes ou se soient transformées ou soient tombées à moitié dans l'oubli, ou enfin n'aient survécu qu'incomprises et méconnues par ceux même qui les répètent. Il ne faut pas oublier enfin que si l'esprit humain obéit partout à des lois pareilles, il y a d'un peuple à l'autre, d'une race à l'autre, des différences de tempérament et de forme d'esprit, des ressemblances aussi sans doute qui peut-être peuvent expliquer à la fois et ces légendes dissemblables et ces mythes qui paraissent se copier les uns les autres de l'océan Pacifique à la mer Égée, mais, à vrai dire, cependant les différences dans les conceptions mythologiques correspondent bien plutôt à des stades différents de civilisation qu'à des différences de race.

Le mythe que M. Politis a le plus longuement étudié, c'est le mythe de la séparation violente de la Terre et du Ciel, que les légendes populaires grecques représentent comme ayant été primitivement unis l'un à l'autre. C'est là une tradition répandue dans le monde entier et qu'on retrouve sous des formes diverses en Chine, dans l'Inde ancienne, en Chaldée, en Phénicie, en Égypte et jusque chez les Achantis. Mais les versions polynésiennes sont, de beaucoup, les plus voisines des légendes qui se racontent encore aujourd'hui dans les campagnes de la Messénie et de l'Attique. Il y a cependant une différence marquée entre les deux groupes de mythes; c'est que dans les mythes polynésiens, le Ciel est violemment, et malgré lui, séparé de la Terre à laquelle il désirerait passionnément rester uni, tandis que dans les mythes grecs, c'est volontairement qu'il se sépare de sa compagne pour se soustraire aux outrages et aux violences des hommes. Le récit d'Hésiode cependant, que M. Politis rattache au

groupe des traditions helléniques d'origine populaire, apparaît plus semblable aux légendes polynésiennes, si l'on accepte surtout l'interprétation très séduisante qu'il en offre. Le Ciel et la Terre, Ouranos et Gæa, étaient à l'origine étroitement unis, et les Ouranides, condamnés à vivre dans l'obscurité, devaient se réfugier dans le corps de leur mère pour n'être point étouffés dans les amoureux embrassements de leurs parents, dont Gæa, au reste, était la première à souffrir et à se plaindre. Kronos, armé par elle de la faucille de fer, mutile son père, qui, dès lors, s'éloigne de l'épouse qu'il ne peut plus féconder et laisse ses enfants se développer et grandir dans la lumière. C'est à ce désir d'éloigner le Ciel de la Terre, que M. Politis rapporte l'acte accompli par Kronos et c'est par la gêne que leur fait éprouver sa passion amoureuse qu'il explique la haine des Ouranides contre leur père. On ne saurait dire que M. P. ait réussi à démontrer le bien-fondé de son interprétation, ni qu'il ait trouvé dans les légendes populaires où, précisément fait défaut l'épisode capital de la mutilation du Ciel, des arguments bien solides à l'appui de sa thèse, mais il faut cependant avouer que c'est encore l'explication la plus satisfaisante qui ait été donnée de ce mythe qui a fourni à l'ingéniosité des exégètes et des philologues une inépuisable matière.

Quelques-uns des traits communs aux diverses légendes grecques que M. P. a groupées dans son savant et élégant mémoire méritent d'être relevés : 1° l'aide donnée par la Mer au Ciel dans ses efforts pour se séparer de la Terre (c'est par de vigoureuses et réciproques « ruades » que les deux dieux en arrivèrent à leurs fins); 2° la révolte de la Mer, qui craignant que le Ciel ne devînt plus haut qu'elle n'est profonde, se refuse à exécuter jusqu'au bout le contrat; 3° la vengeance du Ciel qui attache la Mer avec trois crins de cheval et l'empêche ainsi de submerger la Terre; 4° la tentative faite par le serpent de brûler le Ciel et l'extinction du bûcher par le lézard; 5° la synonymie établie entre les mots : dieu et ciel (ὁ θέος et ὁ οὐράνος); 6° le rôle joué par les bœufs « qui lorsque le Ciel était tout près de la Terre, le léchaient sans cesse ». L'opuscule de M. P. se termine par quelques récits légendaires de couleur chrétienne sur la part prise par Dieu et par le diable dans la création de l'homme et des animaux.

Ce que nous avons dit de ce mémoire suffit à montrer quelle utile et féconde contribution il apporte aux études de mythologie comparée. Il vaut plus encore du reste par la méthode qui y est appliquée que par les conclusions auxquelles il permet d'atteindre. La discussion et la critique du récit hésiodique de la séparation de la Terre et du Ciel est un véritable modèle de sage et pénétrante exégèse.

L. Marillier.

J. Strada. — **Philosophie de l'impersonnalisme méthodique. — Évolution pacifique des sociétés de foi en sociétés de science,** IIe partie. *Jésus et l'ère de la science. — La véritable histoire de Jésus. — La France, mère de l'esprit et de la liberté du monde par la religion de la science.* Paris, F. Alcan, 1896, in-8, xvi-323 pages.

M. de Strada s'est fait depuis de longues années l'apôtre d'une métaphysique nouvelle qu'il oppose à la fois « au fidéisme » et au « rationalisme » individualiste et dont il a exposé les principes généraux dans un traité de philosophie première qui a paru en 1865 sous le titre d'*Ultimum organum*. M. Ravaisson a consacré à cet ouvrage tout un chapitre de son Rapport sur la philosophie en France au xixe siècle et a loué comme il convenait la vigueur et l'originalité de la pensée de l'auteur qui aurait peut-être fait de plus nombreux disciples, si la langue à la fois elliptique et redondante dans laquelle il a coutume d'écrire, l'obscurité du style et la marche inaccoutumée du raisonnement n'avaient détourné de lui l'attention de toute une importante fraction du public philosophique. La méthode qui, d'après M. de Strada, doit restaurer l'équilibre de l'esprit humain et le délivrer à la fois de la tyrannie des religions révélées et de l'anarchie du rationalisme individuel et de l'étroitesse matérialiste, c'est la méthode impersonnelle, « qui a pour criterium le *Fait* et qui aboutit nécessairement à l'établissement de la seule religion vraie et réellement universelle, la religion de la science. Le *Fait* est le médiateur scientifique entre l'homme et Dieu, le seul médiateur réel. C'est dans le *Fait* » que se réalise l'idée de Dieu et il est le Verbe qui parle à tout homme venant en ce monde et qui relie directement sa pensée à Dieu même, puisque l'idée que l'homme a du *Fait* est l'idée même que Dieu en a.

En ce nouveau livre, qui est une œuvre de critique métaphysique et de polémique religieuse, plutôt qu'un livre d'histoire, M. de Strada s'attache à démontrer que c'est au Fait seul dans les trois ordres du savoir, mathématique, physique et métaphysique, harmonisés par la méthode impersonnelle et non pas à Jésus de Nazareth qu'appartient la qualité de véritable Verbe et médiateur, mais il est aussi amené à se demander quelle est la valeur et la portée de l'œuvre de Jésus et quelle conception les Évangiles permettent de se former de sa personne, de ses desseins et de sa vie. Il estime qu'il est le premier à présenter dans toute sa vérité le « Jésus historique », que l'exégèse a laissé légendaire tout en le discutant. Il examine successivement les récits relatifs à la conception, à la naissance, au baptême, à la mission de Jésus, dont le Christ a puisé, d'après lui, l'idée à la fois dans la Bible et dans les entretiens qu'il a dû avoir avec des marchands venus de l'Inde et de la Perse, aux miracles du Nouveau Testament, qu'il attribue en partie à d'adroites supercheries, à la mort du Sauveur sur le Golgotha et à sa résurrection. D'après M. de Strada, Jésus n'est pas mort sur la croix, mais il a été endormi à l'aide d'un narcotique préparé par les soins de ses disciples secrets, Nicomède et Joseph d'Arimathie, et qui lui a été présenté dans l'éponge

imprégnée de vinaigre; éveillé de son sommeil, enlevé du sépulcre neuf où on l'avait déposé, il a vécu sans doute longtemps encore et c'est ainsi que s'expliquent ses multiples apparitions et jusqu'à la vision de saint Paul. Pour M. de Strada, le Christ n'est point venu prêcher une religion universaliste, c'est l'apôtre Paul seul qui a imprimé au christianisme naissant son caractère de catholicité. Jésus ne songeait qu'à faire triompher dans les étroites limites du judaïsme son idéal religieux et social. Autoritaire, tyrannique, d'une énergie indomptable et d'une rare et souple habileté, il voulait soumettre son peuple au joug inflexible d'immuables dogmes et c'est pour cela qu'il louait par dessus toutes charges, la simplicité enfantine de l'esprit et du cœur. Sa morale très noble et très pure est viciée par le dogme qui en est l'âme : la foi à l'enfer éternel. Elle porte d'ailleurs l'empreinte de son caractère, sans bonté réelle, sans douceur, sans tendresse; il sut être héroïque, il ne sut pas aimer. La religion qu'il a fondée n'est pas une religion de lumière et d'amour, c'est une orthodoxie étroite et irrationelle, destinée à servir de fondement à une théocratie autoritaire. Ce jugement d'un métaphysicien sur l'œuvre du fondateur du christianisme est intéressant à plus d'un titre et il importait de signaler ce livre, dont il ne semble pas utile de discuter ici les conclusions.

L. Marillier.

L. Atzberger. — **Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicænischen Zeit**. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1896, gr. in-8 de xii et 646 p. Prix : 11 fr. 75.

M. L. Atzberger, professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Munich et prédicateur de l'Université, s'est consacré depuis de longues années à l'étude de l'eschatologie chrétienne dans l'antiquité. Dès l'an 1890 il a publié un fort volume sur l'eschatologie révélée dans la Bible (*Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*). L'ouvrage que nous signalons ici est la suite de celui-là et repose sur les mêmes prémisses dogmatiques. Il est revêtu de l'approbation de l'évêque de Fribourg et dans l'Introduction l'auteur affirme très nettement le point de vue catholique auquel il se place. L'eschatologie chrétienne a été révélée par Dieu; elle est tout entière contenue en Christ et ses apôtres; elle est exprimée dans l'Écriture sainte d'une façon plus ou moins complète, plus ou moins claire, mais elle a été confiée à l'Eglise, chargée de la propager, de lui donner une expression toujours plus claire et plus précise, à mesure que la chrétienté a éprouve le besoin de connaître d'une manière plus approfondie le contenu de la révélation, à mesure aussi qu'il a été nécessaire d'écarter les interprétations erronées ou les fausses doctrines des hérétiques.

L'histoire du dogme à ce point de vue, ce n'est pas la reconstitution de

l'évolution des doctrines ou des représentations selon leur genèse interne et sous l'action des événements ou des expériences qui se produisent dans la chrétienté. C'est l'histoire du commentaire toujours plus complet et plus précis de la vérité communiquée aux hommes par une révélation surnaturelle dès l'origine de l'Église.

Nous ne songeons pas à discuter cette conception de l'histoire des dogmes. Elle est la conséquence inéluctable de la théologie catholique de l'auteur. Il suffit de la signaler pour orienter le lecteur sur la nature de l'ouvrage, puisque l'exposition des doctrines eschatologiques dépend de l'idée même que l'on se fait de la nature du dogme. Le Dr Atzberger donne d'ailleurs dans son Introduction une longue apologie de l'histoire des dogmes telle que l'Église la comprend et passe en revue à ce propos ce que l'on pourrait appeler l'histoire de l'histoire des dogmes à travers les diverses écoles théologiques modernes. Nous observons en passant que l'on se serait attendu à ce que l'auteur accordât plus qu'une simple mention à l'ouvrage capital en ces matières de M. Ad. Harnack.

L'eschatologie proprement dite ne comprend que les doctrines sur l'accomplissement du salut dans la vie future et lors de la fin du monde actuel. Mais le plus souvent il n'est pas possible d'exposer l'eschatologie sans traiter en même temps des éléments du salut qui sont acquis au chrétien dès la vie présente, c'est-à-dire sans exposer au moins partiellement la sotériologie correspondante. De là une double disposition des matières qui se prolonge à travers tout l'ouvrage et que l'auteur qualifie de « besondere Vollendungslehre», c'est-à-dire la doctrine du salut individuel tel qu'il s'accomplit dans le fidèle au cours de sa vie terrestre, et de « allgemeine Vollendungslehre », c'est-à-dire la doctrine sur l'eschatologie proprement dite, qui a un caractère universel.

Dans ce cadre M. Atzberger étudie successivement en seize chapitres : 1° la tradition de l'eschatologie révélée dans l'âge post-apostolique ; 2° le développement de l'eschatologie révélée chez les apologètes grecs du second siècle; 3° l'eschatologie des judéo-chrétiens et des gnostiques; 4° chez Irénée; 5° chez les montanistes et chez leurs adversaires; 6° chez Hippolyte; 7° chez Tertullien; 8° chez Clément d'Alexandrie ; 9° la combinaison de l'eschatologie révélée et de la science grecque par Origène; 10° les doctrines eschatologiques des disciples et amis d'Origène avant le concile de Nicée ; 11° l'eschatologie des adversaires d'Origène ; 12° l'eschatologie chez les manichéens et leurs adversaires; 13° la tradition et la mise en œuvre de l'eschatologie révélée chez Cyprien; 14° chez Minucius Félix, Novatien, Commodien, Victorin de Pettau et Arnobe ; 15° chez Lactance ; 16° la profession des doctrines eschatologiques dans les Actes des martyrs, les liturgies et les prières, les représentations figurées et les inscriptions.

D'après les principes mêmes qui ont présidé à ce consciencieux travail il y a là une série de monographies sur les différentes façons dont chaque auteur ou chaque groupe de chrétiens s'est approprié et s'est représenté l'eschatologie

révélée plutôt qu'une reconstitution génétique de l'évolution de ces doctrines. A plus forte raison ne faut-il pas s'attendre à y trouver une étude critique de l'apport que les doctrines grecques (orphiques, pythagoriciennes, initiations aux Mystères) ont fourni à l'eschatologie chrétienne, et sur lequel de récents travaux ont ouvert de si curieuses perspectives. Les doctrines gnostiques et, d'une façon générale, les doctrines hérétiques sont insuffisamment traitées. Malgré ces réserves et malgré tout ce qui nous sépare de l'auteur dans la conception même de l'histoire du dogme comme dans de nombreux détails, nous apprécions la grande quantité de travail et de connaissances que ce gros livre représente. Il n'y a que l'Église catholique d'Allemagne qui puisse fournir de pareils travaux et un clergé prenant assez intérêt à la théologie pour les lire.

Jean Réville.

P. Faugère. — **Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits.** Seconde édition revue et corrigée. In-8, Paris, E. Leroux, 1897. Tome I, xcv-499 pages avec 5 fac-similés et 1 portrait. Tome II, 546 pages avec 1 portrait.

Depuis longtemps déjà l'édition des *Pensées, fragments et lettres* de *Blaise Pascal* que M. Faugère avait fait paraître en 1844, et qui en constitue le premier texte complet et authentique, était épuisée et elle était devenue presque introuvable. M. Faugère, qui avait accepté de donner dans la *Collection des grands écrivains de la France* que publie la maison Hachette, une édition des *Œuvres complètes* de Pascal, et avait durant de longues années d'un persévérant labeur amassé pour ce bel ouvrage, dont la publication promettait d'être le couronnement de sa féconde et noble vie d'écrivain, de précieux matériaux, ne jugea point utile de réimprimer isolément l'édition de 1844. Mais la mort est venue l'enlever à l'œuvre qu'il aimait par dessus toutes les autres, au moment où le second volume des *Provinciales* allait être terminé et le monument qu'il édifiait à la gloire de Pascal est demeuré inachevé. Nul autre n'était autant que lui préparé à mener à bonne fin ce grand travail, parce que personne n'avait vécu en aussi étroite et aussi constante intimité d'âme avec le grand écrivain; Pascal avait été l'une des premières admirations de sa jeunesse, il avait maintenu, au cours de sa laborieuse carrière de diplomate et d'administrateur, sa pensée en perpétuelle communion avec le rare génie qui lui avait donné accès à la haute vie de l'esprit, et à la veille de sa mort, c'est dans l'étude de l'œuvre de ce grand chrétien qu'il trouvait encore ses joies les plus profondes et les plus vives. Cette familiarité de toute une longue existence avec celui qu'il appelait « l'un des plus rares exemplaires de la nature humaine » permettait d'attribuer d'avance à l'*Histoire de la vie et des travaux de Blaise Pascal* qui devait terminer la

grande édition que préparait M. Faugère une exceptionnelle valeur. Très informé de tout ce qui se rapportait à Pascal, à ses amis, au milieu où il avait vécu, très épris de précision et d'exactitude, soucieux du détail, ce n'était pas en érudit seulement qu'il eût cependant écrit cette Histoire, mais en philosophe, en homme capable de comprendre également les choses de la science et les choses de la religion, capable de repenser avec le grand éveilleur d'âmes sa pensée, de ressentir avec lui quelques-unes de ces inquiétudes et de ces angoisses dont ne se voulait point guérir sa conscience et de s'attacher aux mêmes certitudes, que la foi lui faisait évidentes, si elles demeurent pour sa raison toujours fuyantes et troublées. — Mais cette œuvre que M. Faugère nous devait, la mort ne lui a point laissé le loisir de l'écrire et nous en sommes réduits à de stériles regrets.

Ce qu'on pouvait et devait faire, c'était de remettre aux mains de tous l'édition de 1844, que ne sont pas venues rendre inutile, ni remplacer vraiment celles qui ont paru depuis lors et qui toutes d'ailleurs, comme M. Havet, l'éminent commentateur de Pascal, l'a nettement proclamé, procèdent directement d'elle. Quelque soin cependant qu'eût apporté M. Faugère dans la lecture et la transcription du manuscrit, plusieurs inexactitudes s'étaient glissées çà et là dans cette première édition d'un texte en certains passages presque indéchiffrable; on ne pouvait donc songer à réimprimer purement et simplement les deux volumes parus en 1844. Mais en vue précisément de l'édition qu'il avait entreprise des OEuvres complètes de Pascal, M. Faugère avait corrigé ces fautes de lecture et d'impression, d'après le manuscrit autographe. La plupart de ces corrections ont été faites d'ailleurs par lui à une date déjà ancienne et quelques-unes figurent dans *Les Pensées choisies à l'usage des lycées et des collèges* qui ont été publiées par lui chez Delalain en 1848.

Mme Vve Faugère les a mises à profit en même temps que les notes qu'avait rédigées son mari pour donner du livre de 1844 cette seconde édition, qui est bien vraiment une édition « revue et corrigée ». Le texte a été collationné sur la copie du manuscrit autographe prise par M. Faugère et les corrections qui ont résulté de cette collation ont été vérifiées sur l'original.

La nouvelle édition contient les modifications et les additions suivantes : Tome I. — 1o Les *Lettres à Mlle de Roannez* sont classées dans l'ordre de date indiqué dans ses notes par M. Faugère ; 2° L'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne* est publié en un nouveau texte qui a été extrait d'un manuscrit des *Mémoires* de Fontaine que possédait M. Faugère (App. XV, p. 469) avec des variantes empruntées à quatre sources différentes imprimées ou manuscrites. Le texte, donné dans l'édition de 1844, et qui était pris dans l'édition d'Utrecht de 1736 des *Mémoires* de Fontaine, a du reste été reproduit (p. 395). A la fin du volume sont publiés des fac-similés de l'écriture et de la signature de Pascal à différents âges. Deux des signatures et le fac-similé n° 2 figuraient déjà dans la première édition.

Tome II. — Trois *Pensées*, omises dans l'édition de 1844, et que M. Faugère avait copiées sur le manuscrit autographe, ont été placées à la suite du chapitre intitulé *Ordre* (p. 438). On les a retrouvées dans ses notes avec la mention : *Fragment qui a été oublié dans mon édition des* Pensées *de Pascal*, 2° L'*Abrégé de la Vie de Jésus-Christ et le Testament de Pascal*. que M. Faugère avait publiés en 1846 ont été insérés dans ce volume (p. 445-520). 3° Les passages qui se trouvent dans l'édition de 1844, à la page 393, sous le titre de *Passages omis*, ont été rétablis d'après les indications de M. Faugère au chap. *Du Peuple juif*, paragraphes I (p. 205), IV (p. 208) et X (p. 212), et au chapitre des *Prophéties* (p. 338-346).

Le portrait de Pascal qui est en tête du premier volume est la reproduction en héliogravure d'une peinture à l'huile attribuée à Ph. de Champaigne et acquise par M. Faugère en 1868. Celui qui est gravé en tête du second a été dessiné par le jurisconsulte Domat. Il figurait déjà dans l'édition de 1844.

Les historiens de la pensée religieuse et les admirateurs de Pascal auront à Mme Faugère une sincère reconnaissance pour leur avoir rendu la facilité de lire en leur cabinet, amélioré et complété encore, ce texte précieux entre tous de l'œuvre du grand écrivain que la plupart d'entre eux ne pouvaient plus consulter que dans les bibliothèques publiques. Nul hommage n'eût mieux honoré la mémoire de celui qui, avec Sainte-Beuve, a le plus fait en France pour la gloire de Pascal.

L. MARILLIER.

J. BOUVÉRY. — **Le spiritisme et l'anarchie devant la science et la philosophie.** Paris, Chamuel, 1897, in-8, 464 pages.

M. J. B. s'est efforcé de montrer que c'était seulement dans le spiritisme que se pouvaient réconcilier la religion et la science et que cette réconciliation nécessaire était seule capable de restaurer la vie morale de l'humanité et d'opposer une barrière aux progrès menaçants de l'anarchie. Il n'y a pas lieu de critiquer ici en détail les conclusions de ce livre d'un caractère tout dogmatique.

L. M.

REVUE DES PÉRIODIQUES

ISLAM

Journal asiatique, IXe série, t. VII, n° 2. Mars-avril 1896 : G. Ferrand, *Les musulmans à Madagascar*. C. R. par M. Perruchon. — De Castries, *Les Gnômes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*. C. R. par Barbier de Meynard. Pour les rectifications à ajouter à cet article, cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril 1896, p. 231-233.

N° 3. Mai-juin 1896 : Goldziher, *Abhandlungem zur arabischen Philologie*. C. R. par De Goeje. Ce livre se rattache à la littérature religieuse de l'islâm par l'étude sur la *sakîna* qui a paru sous sa première forme dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. L'auteur de l'article donne au livre de M. Goldziher des éloges mérités dont son autorité relève encore l'importance.

Journal des savants, p. 464. Septembre 1896 : H. De Castries, *L'islam*. Annonce élogieuse du livre.

Revue critique, XXXe année, 1896, n° 12. 23 mars : H. De Castries, *Les moralistes populaires de l'islam*. C. R. par O. Houdas. Tout en louant l'ouvrage comme il le mérite, l'auteur de l'article fait de sages réserves sur l'origine de la plupart des dictons où il voit « des restes d'anciens vers très élégants, transformés peu à peu par la populace illettrée et ayant fini par tomber dans le domaine public. »

N° 46. 16 novembre : De Castries, *L'Islam*. Article d'éloges, : il se termine par cette appréciation : « L'on aura la certitude d'acquérir des notions exactes sur un sujet dont tout le monde parle et si peu de gens connaissent ». Cette conclusion, qui pourrait s'appliquer à des ouvrages comme l'*Étude sur l'histoire de l'islamisme* de Dozy, ou les *Studies in a Mosque* de St.-Lane-Poole doit être modifiée, car, sans parler des erreurs de détails et des lacunes, le livre de M. de Castries est surtout subjectif et nous donne les impressions de l'auteur.

Academy, n° 1244, 7 mars 1896. C. R. d'*Alfarabi's Abhandlungen des Musterstaat* publié par Dieterici. Éloges donnés à l'édition de ce livre qui rappelle sur certain point la *République* de Platon et la *Politique* d'Aristote. C. R. d'*Ibn Qasim al-Ghazzi, Fatḥ el-Qarib* édité et traduit par Van den Berg. Ce manuel

de droit chaféite, soigneusement publié et traduit, sera consulté avec fruit.

N° 1247. 28 mars 1896. C. R. de *l'Islamisme en Chine* de DEVÉRIA, par E. H. Parker : l'auteur fait un grand éloge de la sûreté de méthode de M. Devéria et l'associe à Bretschneider parmi ceux qui ont fait le plus pour interpréter sans spéculations inconsidérées les annales chinoises.

N° 1275. 10 octobre 1896. C. R. des *Moralistes populaires de l'islam*, par H. DE CASTRIES. Simple annonce du livre qui « mérite de trouver place dans la bibliothèque du folk-loriste ».

Athenæum, n° 3594. 12 septembre 1896. C. R. de l'édition du *Fatḥ el-Qarib*, par VAN DEN BERG. L'auteur de l'article très élogieux signale quelques rapprochements entre diverses prescriptions du droit musulman et quelques points de la doctrine mosaïque.

The Imperial and Asiatic Quaterly Review and Oriental and Colonial Record. IIIe série t. I, n° 1. Janvier 1896. C. R. de KHOUDKAR FUZLI RUBBEE, *The origin of the Mussulmans of Bengal.* L'auteur du compte rendu conteste, avec preuves à l'appui, l'assertion d'après laquelle les musulmans qui forment la majorité de la population du Bengale proviendraient d'émigration étrangère et non de la conversion forcée des indigènes.

T. II, n° 1. Juillet 1896. C. R. de *A digest of anglo-muhammedan Law* par Sir ROLAND K. WILSON. « Ce livre est à recommander à tous ceux que leurs fonctions dans l'Inde amènent à appliquer les lois musulmanes : la connaissance de l'arabe devrait leur être imposée; à défaut, ils trouveront dans l'ouvrage de Sir R. K. W. un guide sûr qui leur épargnera de lourdes méprises ».

Litterarisches Centralblatt, 1896, n° 40 : H. DE CASTRIES, *Les moralistes populaires de l'islam.* C. R. par H. Stumme. « Livre intéressant ». Quelques corrections au texte.

Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft, t. I, 1896, fasc. 1 : GOLZIHER, *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, p. 96-128. L'auteur, avec son érudition habituelle, a examiné les traductions et les commentaires qu'on a donnés, tant en Orient qu'en Occident, de la formule dont les musulmans accompagnent par respect le nom du Prophète : « *Ṣalla Allâhu 'aleihi wasallâma.* Le sentiment général des docteurs musulmans est que l'homme est trop chargé de péchés pour prier en faveur d'une créature aussi pure que Moḥammed et qu'il s'en remet à Dieu de ce soin. Dans les premiers temps de l'islâm, cependant, cette formule n'était pas réservée à Moḥammed : on la trouve appliquée à d'autres personnes et particulièrement aux autres prophètes. On rencontre de plus une autre eulogie : *Ṣalla Allâhu 'ala Moḥammadin wa 'ala âlihi* où les Chi'ites ont vu une justification des droits revendiqués par 'Ali, tandis que les Sonnites ont eu recours à tous les artifices possibles pour arriver à une interprétation différente. Quant à la première, le rigorisme des docteurs

de la secte malékite parvint à la faire attribuer exclusivement au fondateur de l'islâm. M. Goldziher fait justement observer que, dans un manuscrit, l'emploi de cette formule n'indique pas toujours l'opinion de l'auteur, mais aussi celle du copiste, et quelquefois, comme glose marginale, du lecteur. En dehors de ce qui relève de la théologie, cette eulogie a été employée par des poètes en parlant de gens qui n'avaient rien de commun avec le Prophète et sa famille : bien plus, elle a été quelquefois parodiée ou prise dans un sens ironique.

2e fasc. Fischer, *Die altarabischen Namen der sieben Wohntage*, p. 220-226. Reprenant l'étude d'un distique d'un poète inconnu, contenant les noms des jours chez les anciens Arabes, M. Fischer corrige le texte et les traductions de ses prédécesseurs et en donne l'interprétation suivante :

« J'espère cependant vivre (plus longtemps) et cependant, mon dernier jour sera *Aoual, Ahouan* ou *Djebar*.

Ou le suivant : *Dobar*, et si j'y échappe, *Mounis*, *'Arouba* ou *Chiar*. »

« Ces mêmes noms existent dans les inscriptions sabéennes : l'un deux, *'Arouba*, est d'origine araméenne, et son introduction dans l'Arabie antéislamique est due probablement aux Juifs. Sur une autre liste de noms qu'on trouve également attribuée aux anciens Arabes, et désignant une série particulière de jours (*les jours de la Vieille*), M. Fischer, qui leur attribue avec raison une origine post-classique, aurait pu renvoyer à un article de la *Revue des Traditions populaires*.

3e fascicule : Goldziher, *Zur Litteratur der Ueberlieferungswesen bei den Muhammedanern*, p. 465-506. — On sait que les traditions (*ḥadith*) sont une des bases les plus importantes de la théologie et du droit de l'islâm. Il existe deux manières de classer les traditions : l'une, relativement la plus récente, les dispose suivant l'ordre des matières ; l'autre, la plus ancienne, les dispose suivant les noms des garants de la tradition. Ce dernier classement, le plus incommode évidemment, puisqu'en l'absence d'index il faut feuilleter tout un manuscrit page par page pour réunir les ḥadith spéciaux à tel ou tel sujet, a été de bonne heure remplacé par le premier, dont le *Ṣaḥiḥ* de Bokhâri nous fournit l'exemple le plus connu. Aussi les manuscrits qui contenaient le second classement sont-ils devenus excessivement rares. C'est cette dernière catégorie qu'étudie M. Goldziher dont la compétence et l'autorité en ces matières sont universellement reconnues. Il prend pour sujet la grande collection d'Aḥmed ibn Ḥanbal qui ne comprend pas moins de 30,000 ḥadith, choisis, selon la légende, entre 700.000 et 750.000, et répartis dans les biographies de 700 traditionnistes. Ces traditions ont trait à tous les sujets : lois religieuses, règles juridiques, sentences morales, légendes, fables, récits de conquêtes, etc. ; elles se sont transmises par écrit depuis les plus anciens temps. Si Aḥmed ibn Ḥanbal manquait parfois de critique, du moins il ne manquait pas de scrupules : ainsi, à son lit de mort, il ordonna à son fils de retrancher de son livre un ḥadith qui était notoirement en contradiction avec d'autres. D'autres n'hésitaient pas, et le fait,

n'est pas particulier à l'islâm, à fabriquer des traditions apocryphes pour défendre les opinions qu'ils professaient, et M. Goldziher cite à ce sujet des aveux naïfs autant que peu édifiants. Ce reproche ne saurait être adressé à Aḥmed ibn Ḥanbal qui a conservé, dans son recueil, des ḥadith contraires à la secte qu'il fonda : bien mieux, les traditions favorables aux Omayades se mêlent à celles qui sont à l'éloge des Alides et des Abbasides, leurs ennemis mortels. Si ce mélange ne fait pas honneur à l'esprit critique d'Ibn Hanbal, il prouve du moins sa bonne foi. M. Goldziher cite des passages qui montrent avec quelle minutie servile il reproduisait des ḥadith sans en changer un mot. — P. 319, SEYBOLD : Additions aux citations contenues dans l'article de M. Fischer (voir ci-dessus) sur les anciens noms arabes des sept jours de la semaine.

René BASSET.

CHRONIQUE

FRANCE

Le mois de janvier a vu paraître presque simultanément deux ouvrages importants dans l'ordre de nos recherches, et qui témoignent de l'essor que la science de la religion a pris dans notre pays en cette fin de siècle, deux ouvrages qui sont, chacun dans son genre. le fruit d'une longue vie de travail consacré avant tout aux problèmes historiques et psychologiques que soulève l'étude des origines du christianisme et de la religion en général : *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, par M. *Auguste Sabatier*, doyen de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Paris et directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, et *Jésus de Nazareth, Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus* (2 vol.), par M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions au Collège de France et président de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études.

La *Revue* consacrera bientôt à ces deux ouvrages les comptes rendus détaillés et approfondis qu'ils réclament. Nous ne songeons ici qu'à les annoncer à ceux de nos lecteurs qui n'en connaîtraient pas encore la publication et à leur en recommander la lecture. A quelque point de vue que l'on se place, de tels livres font penser et dans le désarroi de la pensée religieuse contemporaine, spécialement dans les pays latins. dans la pénurie de connaissances vraiment historiques et critiques sur les origines du christianisme chez tous ceux qui n'ont trouvé nulle part, au cours de leurs études, des enseignements scientifiques sur ce point capital de l'histoire et qui est néanmoins passé sous silence partout ailleurs que dans les Facultés de théologie, ils apportent, sous une forme accessible à tout homme instruit, tout un ensemble de faits et d'observations dont on peut faire son profit sans être un professionnel des études religieuses.

*
* *

Parmi les récentes brochures qui nous sont parvenues nous signalons les leçons d'ouverture des cours prononcées à Paris et à Montauban dans les Facultés de théologie. La première, de M. le professeur *Ehrhardt*, porte sur le *Principe de la Morale de Jésus*. Après avoir rappelé la nécessité de replacer Jésus dans le milieu historique de son temps, le professeur a recherché dans l'étude de l'activité personnelle du Christ l'originalité de sa conception de la vie morale et a examiné ensuite sous quelle forme cette conception est reproduite dans l'enseignement évangélique. « La racine psychologique de la morale est

pour Jésus la même que celle de la religion : le besoin de se donner pour triompher du monde du péché et de la mort. Mais M. Ehrhardt se rattache à la tendance qui voit dans la relation directe de la personne du Christ avec le fidèle plutôt que dans l'enseignement ou dans l'œuvre objective de Jésus la source véritable de la transformation que la foi chrétienne doit faire subir à la nature humaine.

La leçon prononcée à Montauban par M. *Maury* est une étude de la *Prédication sociale au* IVe *siècle*, chez les chrétiens bien entendu et relativement au paupérisme. L'Église triomphante est elle-même exposée au danger d'une situation privilégiée et d'une prospérité rapidement accrue, mais le nombre des misérables est immense. Quel sera le remède proposé par ses conducteurs les plus autorisés? Ils stigmatisent la richesse, et condamnent le prêt à intérêt; l'aumône seule peut légitimer la fortune, car le riche n'est que l'économe des biens que Dieu lui a confiés. Les Pères du IVe siecle repoussent le droit même de propriété, dans lequel ils voient la grande cause du paupérisme. Hantés par l'idéal monastique, ils rêvent une société communiste, mais en même temps ils recommandent le travail, surtout le travail agricole que saint Ambroise considère même comme un devoir envers la terre, et ils ne manquent pas de prêcher aux pauvres la résignation. Ce ne sont pas des doctrinaires, mais des prédicateurs ardents, écoutant leur cœur plus que leur logique. Dans une seconde partie de son discours M. Maury signale le grand développement des institutions de bienfaisance patronnées ou dirigées par l'Église, mais il remarque combien l'extension de cette charité officielle est nuisible à la pratique de la charité individuelle qui se décharge volontiers sur elles. Des exhortations morales d'un souffle elevé terminent cette étude, à laquelle il manque seulement un aperçu, si résumé qu'on le puisse faire, des résultats que produisirent ces principes pour la société antique. C'est aux fruits qu'il convient de juger l'arbre.

*
* *

M. *C. Bruston* a publié chez Fischbacher des *Études sur Daniel et l'Apocalypse* (gr. in-8 de 39 p.) dans lesquelles il expose les résultats de ses recherches sur un certain nombre des symboles caractéristiques de ces écrits énigmatiques. Sur plusieurs points importants l'auteur se sépare des conclusions généralement accréditées aujourd'hui dans la critique biblique. En ce qui concerne l'*Apocalypse* de Jean, la présente brochure n'est que la reproduction légèrement amendée des idées emises par l'auteur dans plusieurs écrits antérieurs, notamment que le chiffre 666 ne représente pas César Néron, mais Nemrod fils de Koush (en lettres hébraïques). Les travaux de ce genre ne se laissent guère résumer. Nous nous bornerons donc à signaler que pour M. Bruston les dix cornes, dans le Livre de *Daniel*, sont les dix successeurs d'Alexandre et que la onzième corne représente le roi de Syrie, Séleucus Nicator, et ses successeurs.

*
* *

Le comte *Couret*, de l'Académie de Sainte-Croix, a publié chez Herluison, à Orléans, trois nouveaux documents sur la *Prise de Jérusalem par les Perses en 614* : 1° deux élégies du patriarche saint Sophronius, retrouvées à la Bibliothèque nationale et déchiffrées par M. H. Lebègue, chef des travaux paléographiques à l'École des Hautes-Études. Une édition de ces mêmes textes, dont M. Couret n'a eu connaissance qu'après la rédaction de son étude, a été publiée par M. l'abbé Léon Ehrhardt dans le « Programm des katholischen Gymnasiums an St-Stephan in Strassburg » (Schuljahr 1886-1887). — 2° Le récit de la prise de Jérusalem, écrit à une date très voisine de l'événement par un moine du couvent de Saint-Sabas, lequel paraît avoir été lui-même prisonnier des Perses. Ce texte arabe fait partie d'un volume manuscrit du xve siècle qui renferme divers opuscules traduits du grec, d'après une note marginale. Il a été mis en français par M. Broydé, élève de l'École des Hautes-Études. Les renseignements qu'il contient sont beaucoup plus précis que ceux fournis par les élégies de saint Sophronius.

*
* *

Notre collaborateur M. *A. Fournier* a publié dans le tome IX des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* et en tirage à part une courte étude sur, une *Formule magique de guérison*, destinée à combattre un mal dit « adelphique » rédigée en grec de basse époque et en latin écrit avec des caractères grecs. Cette formule a été publiée par A. Vassiliev dans les *Anecdota græco-byzantina* (1re partie).

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 15 *janvier* : M. *Muntz* compare les descriptions littéraires des splendeurs de la *cour pontificale à Avignon* avec les renseignements fournis par les pièces comptables conservées au Vatican. Elles sont inférieures à la réalité plutôt qu'exagérées. Mais les dépenses les plus considérables sont consacrées à des œuvres d'art plutôt qu'à l'ostentation. Le luxe éclate surtout dans le costume, le mobilier religieux, les ornements sacrés. Par contre très peu de tapis et des toiles enduites de cire au lieu de vitres. M. Müntz estime les revenus du Saint-Siège d'Avignon à 2 à 300.000 florins, soit 12 à 18 millions de francs ; la cour romaine se composait de 300 personnes environ, tandis qu'en 1555 elle en comptera jusqu'à 734. Ce sont surtout les prélats attachés au Saint-Siège qui possèdent alors des fortunes énormes.

M. *B. Haussoulier* expose les résultats des nouvelles fouilles qu'il a dirigées de concert avec M. Pontremoli, architecte du gouvernement, à Didyme. Il a dégagé la partie principale du *temple d'Apollon*, et attire tout particulièrement l'attention des archéologues sur des chapiteaux dont la volute s'enroule autour de la tête du dieu.

M *Salomon Reinach* propose une explication de la légende rapportée par le

géographe Mela (Ier siècle ap. J.-C.), d'après laquelle il y avait dans l'île de Sena (Sein) neuf vierges gauloises rendant des oracles, neuf magiciennes, maîtresses des vents. Il n'y a aucune autre trace de cette légende chez les Gaulois. M. Reinach observe que l'on plaçait l'évocation des ombres des morts par Ulysse sur un point de la côte bretonne voisin de l'île de Sein. Les anciens ont été amenés ainsi à identifier cette île avec celle de Circé qui d'après l'*Odyssée* est opposée à l'entrée des enfers. Circé étant magicienne, commandant aux vents, on en a conclu qu'il devait y avoir des magiciennes dans l'île de Sein.

Séance du 22 janvier : M. *Barth* lit une note sur l'identification du lieu de naissance du Bouddha, par M. Führer.

J. R.

ANGLETERRE

M G. H. STOUT, de Cambridge, a fait, sous le titre de « *Unanalysed Individuality as a dominant category in Savage thought* [1] », une très intéressante communication au Congrès de psychologie qui a été tenu à Munich en août dernier. En voici les traits essentiels : nous nous expliquons l'unité de l'individu par la connexion et l'interaction des parties qui le constituent; le sauvage n'analyse pas cette idée de l'individualité, c'est pour lui une donnée immédiate et la liaison des parties de l'individu s'explique, à ses yeux, par l'unité de l'individu, catégorie ultime et qui se suffit à elle-même. Les lois abstraites de la nature, les connexions mécaniques des choses sont à peine conçues par lui. Aussi peut-il croire à l'interaction de parties d'un même individu, si éloignées qu'elles soient l'une de l'autre. C'est ainsi qu'un sorcier peut faire mourir un homme s'il réussit à s'emparer d'une mèche de ses cheveux ou d'une rognure de ses ongles. Les proprietés des objets et les qualités des êtres résultent, pour le sauvage, de leur nature individuelle et non de leur relation avec le système de la nature : ce sont des qualités occultes (*Mana*, mauvais œil, fétichisme, puissance des formules, etc.). Les diverses classes d'objets et, en particulier, de plantes et d'animaux forment pour lui des touts individuels, (c'est sur cette conception que repose le totémisme). Les actions qui s'exercent entre des individus divers sont, pour lui, pareilles à celles qui s'exercent entre les diverses parties d'un même individu. C'est à des idées du même ordre qu'il faut rattacher certains *tabous*. La tendance à personnifier est distincte de la tendance à individualiser, mais elle trouve en elle quelques-uns de ses éléments d'explication.



Dans le livre, si intéressant et si plein, qu'a publié récemment M. A. C. Haddon

1) *Dritter internationaler Congress für Psychologie in München.* Munich, G. H. Lehmann, in-8°, 1897, p. 141-142.

sur l'évolution des arts[1], l'auteur a consacré tout un chapitre à l'étude des raisons qui déterminent à décorer les objets d'usage journalier. Il place au premier rang les motifs d'ordre religieux[2] : c'est dans les races non civilisées et en particulier chez les populations de la Nouvelle-Guinée et de la Malaisie qu'il a pris la plupart de ses exemples. La magie sympathique, les conceptions totémiques et le symbolisme religieux semblent jouer ici le rôle prépondérant.

L. M.

1) *Evolution in Art as illustrated by the Life-Histories of Designs*, Londres, W. Scott, 1895, in-18, XVIII-364 pages.
2) P. 5-6 et 235-305.

ERRATUM

Tome XXXIV

P. 434, ligne 2, *au lieu de* : Mahawks, *lire* : Mohawks.
P. 435, ligne 8, *au lieu de* : Mac Pharl, *lire* : Mac Phail.
Ibid., ligne 12, *au lieu de* : Shrapshire, *lire* : Shropshire.
Ibid., ligne 21, *au lieu de* : Framintsyn, *lire* : Famintsyn.

Le Gérant : E. Leroux

ANGERS, IMP DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

LES

SOURCES DE LA MYTHOLOGIE SLAVE

(*Suite*[1].)

Les biographies de l'évêque Otto de Bamberg constituent un document particulièrement important pour l'étude de la mythologie slave. Originaire de Souabe, Otto était né dans la seconde moitié du XIe siècle. Dans sa jeunesse il résida pendant quelque temps en Pologne ; il contribua au mariage du prince Wladyslaw Hermann avec Judith, sœur de l'empereur Henri IV. Il apprit le polonais dont la connaissance lui fut naturellement fort utile pour ses missions chez les Slaves baltiques[2]. De retour en Allemagne, il devint évêque de Bamberg et fut sacré à Rome le 13 mai 1106. Il avait laissé de bons souvenirs en Pologne. En 1123, le prince Boleslaw III l'invita à venir évangéliser les Slaves de Poméranie. Il se rendit dans cette province et fut reçu par le prince Vratislav qui était chrétien (il avait été baptisé à Mersebourg). Otto visita les villes de Pyrice, Kamin, Volin (aujourd'hui Wollin), Stettin, Kolobreg (aujourd'hui Kolberg), éleva des églises, institua un évêque de Poméranie à Volin. Dans cette première mission il aurait converti plus de vingt mille païens et construit onze églises. Mais après son départ, les apostasies furent nombreuses. Au commencement de l'année 1128 l'apôtre retourna en Poméranie par Magdebourg, visita Havelberg, Uznoïm, Volegost, Stettin, Volin et retourna dans son diocèse au mois de décembre suivant.

Ebbo, moine de Bamberg, écrivit vers 1151 ou 1152 sa *Vita Ottonis*. Il avait connu l'évêque, il avait profité des récits de ses compagnons, de ceux notamment du prêtre Udalric qui avait accompagné Otto dans sa seconde mission et qui paraît avoir été

1) Voir la première partie dans le tome XXXIII, p. 273 et suiv.

2) « Linguam quoque terræ illius apprehendit » (Herbord, III, 32).

un observateur intelligent et de bonne foi. Ebbo est donc un témoin très digne de créance pour tout ce qui concerne la seconde mission. Il est moins sûr pour la première. Il rapporte une lettre authentique de l'évêque au pape. C'est un homme consciencieux et qui paraît incapable même d'une fraude pieuse. On peut se fier à lui en n'oubliant pas, bien entendu, que c'est un homme du moyen âge et un homme d'église. Il croit naturellement aux miracles et il en raconte qui ne sont, d'ailleurs, pas trop invraisemblables.

Ebbo constate tout d'abord le fanatisme païen des Poméraniens: *Tantam esse gentis illius ferocitatem*, dit le duc de Pologne, *ut magis necem ei inferre quam jugum fidei subire parata sit.* Il raconte que les habitants de Julin (qui devait son nom à Jules César !) honoraient une colonne élevée en l'honneur de ce grand homme. Après diverses péripéties l'évêque Bernard décide les habitants de Julin à se faire baptiser et leur apprend à enterrer les morts dans les cimetières et non plus dans les forêts ou dans les champs, à ne plus mettre de bâtons sur les tombes[1], à ne plus construire de maisons pour les idoles, à ne plus consulter les pythonisses, à ne plus recourir aux sortilèges. Les prêtres de Julin conspirent la mort de l'évêque. Ils emportent une idole de Triglav et la confient aux soins d'une vieille femme qui la cache dans le creux d'un arbre. L'évêque établit à Julin deux églises chrétiennes et, pour mieux leur concilier la faveur des nouveaux convertis, il les place sous le patronage de deux saints slaves : saint Vojtech (Adalbert) et saint Vacslav, tous deux originaires de Bohême (livre I).

Le livre II revient sur l'histoire de la ville de Julin, construite par Jules César et qui conserve sa lance. Cette ville était célèbre par le culte d'une idole, malheureusement non désignée, qui attirait chaque année un grand concours de peuple. La conversion a été purement superficielle. Certains païens ont caché dans leurs maisons de petites idoles décorées d'or et d'argent. Le peuple accourt en foule à la fête traditionnelle; on lui enlève ces idoles

1) Sans doute pour les reconnaître.

et il retourne au paganisme. Stettin et Julin avaient chacune trois montagnes dont la plus haute portait l'idole de Triglav. Un récit relatif à la deuxième mission d'Otto nous apprend que ces idoles devaient avoir des vêtements ou ornements mobiles[1]. Quand l'évêque arrive dans la ville de Hologast un prêtre païen revêt les vêtements de l'idole et se fait passer pour le dieu afin d'exciter ses coreligionnaires. Otto va ensuite dans la ville de Chozegow, aujourd'hui Gutzkow. Il y trouve des temples magnifiques (*magni decoris et miri artificii*) pour lesquels les habitants avaient dépensé la somme de trois cents talents. On ne nous dit pas, il est vrai, ce que valaient ces talents. Les habitants lui offrent de l'argent pour laisser intacts ces sanctuaires. Il refuse; il détruit les idoles. Sur ces idoles, Ebbo nous donne de précieux détails. Elles étaient, dit-il, *miræ magnitudinis et sculptaria arte incredibili cœlata*; privées de leurs bras et de leurs mains, les yeux crevés, les narines coupées, plusieurs paires de bœufs avaient peine à les traîner au bûcher. Ce témoignage concorde d'une façon singulière avec celui de Thietmar (V, 23) : *Hujus parietes variæ deorum, dearumque imagines mirifice insculptæ exterius ornant... interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loricis terribiliter vestiti...*

A Stettin, Ebbo nous décrit (II, 15) des monuments assez difficiles à interpréter du culte païen. Il y avait, dit-il, dans cette ville *pyramides magnæ et in altum more paganico muratæ*. L'évêque prêche sur une de ces pyramides qui avait eu évidemment un caractère religieux. Étaient-ce des tombeaux, étaient-ce des chaires à prêcher ? Ebbo n'ajoute malheureusement aucun détail précis à cette trop brève indication. Otto (18) va ensuite prier près d'un noyer[2] ou plutôt d'un noisetier sacré (*idolo consecratum*) situé près d'une source et ordonne de le couper. Les Stettinois le supplient d'épargner cet arbre dont les fruits nourrissent

1) Cf. Thietmar, VI, 23 : *In pago Riedirierum... dii stant manu facti..., galeis atque loreis terribiliter vestiti.*

2) Je doute que le noyer prospère à la latitude de Stettin.

le gardien. Il y consent. Nous rencontrerons plus d'un texte relatif aux arbres sacrés[1].

Herbord[2] n'avait pas connu Otto : *Ipsum autem*, dit-il, *in carne non vidi*, mais il avait rencontré un membre de la première mission qui lui avait fourni des détails ignorés d'Ebbo. Il a donné à son récit la forme littéraire d'un dialogue entre Timon, prieur du monastère de Saint-Michel de Bamberg, et le moine Sifried du même monastère. Timon avait été attaché pendant cinq ans au service de l'évêque, Sifried pendant quinze ans. Il avait accompagné Otto dans sa première mission. Les récits que Herbord met dans sa bouche sont très vivants, très animés ; ils semblent avoir été écrits sous l'impression immédiate des événements et sont racontés par un narrateur animé et intelligent. Herbord se sert parfois du récit d'Ebbo. Il est beaucoup plus lettré que son prédécesseur. Il met dans la bouche de ses personnages de longs discours. Les historiens allemands ne sont pas d'accord sur la valeur de son œuvre. Jaffé se montre très sévère ; Kœpke et Klempin sont plus favorables. Kotliarevsky estime qu'on peut en somme se fier à lui. Herbord et Ebbo se complètent : Herbord est plus complet pour la première mission, Ebbo pour la seconde[3].

Herbord est naturellement mal disposé pour les Poméraniens

1) Sur la persistance du culte des idoles, le livre récent de M. W. von Sommerfeld, *Geschichte der Germanisirung des Herzogtums Pommern* (Leipzig, 1896), fournit un texte curieux emprunté au *Mecklenburgisches Urkund-Buch*. En 1219, l'évêque de Schwerin, Brunsward, se plaint encore d'avoir à faire la guerre aux idoles.

2) Sur Herbord l'*Archiv für slavische Philologie* (X, p. 313) cite des travaux de Haag (1874), de Zettwitz (1876), de Petrov (en russe, Saint-Pétersbourg, 1883) que je n'ai malheureusement pas eus sous les yeux.

3) Herbord ne connaît pas la langue slave ainsi qu'on en peut juger par l'étymologie qu'il donne du mot *Pomerania* : *Pomerania provincia ex ipsa nominis etymologia qualitatem sui situs indicare videtur. Nam* POME *lingua Sclavorum juxta sonat vel* CIRCA *moriz autem* MARE ; *inde* POMERANIA *quasi* POMERIZIANA, *id est juxta vel circa mare sita*. La forme calquée sur le slave serait évidemment *Pomorania* (*Pomorie*, le long de la mer, de *po*, le long de, et *more*, la mer ; la forme polonaise est encore aujourd'hui *po morze*). De même il cherche à expliquer le mot *contina* par le latin *continere*.

qu'il traite de peuple perfide (II, 6) et dont il signale la barbare cruauté (4, 7, 11, 24) et le fanatisme païen (II, 26)[1]. Il nous apprend l'existence d'une caste sacerdotale chez les Poméraniens (II, 29), de temples qu'il appelle *continæ* et *fana* (*ib.*, 31). Ce mot *continæ* l'embarrasse et il s'efforce de l'interpréter par le latin : *Sclavica lingua in plerisque vocibus latinitatem attingit, et ideo puto ab eo quod est continere continas esse vocatas.* Il décrit ces *continæ* auxquelles il prête une rare magnificence et dont il énumère les précieux trésors [2]. Il raconte que l'évêque emporta de ces *continæ* une idole de Triglav qu'il envoya plus tard à Rome pour attester le triomphe de la foi ; près d'un de ces temples se trouvaient un chêne et une source sacrée. Il raconte les procédés de divination auxquels servait un cheval merveilleux que l'évêque fit vendre à l'étranger, *asserens hunc magis quadrigis quam propheciis idoneum* (II, 33)[3]. Quand toute la ville se fut convertie, le prêtre chargé du soin de cet animal persiste seul dans la religion païenne. Les temples païens furent détruits, les idoles brisées (II, 36). Malgré ses préjugés, il rend hommage à la probité et à l'hospitalité des Poméraniens. Au livre III il dépeint l'hostilité des prêtres païens contre le christianisme (III, 4), leurs efforts, leurs fraudes pour s'opposer à ses progrès ; il décrit dans la ville de Hologast (6) le temple du dieu Gerovit *qui lingua latina, Mars dicitur* ; le bouclier sacré enlevé par un clerc audacieux, puis le temple vaste et magnifique de la ville de Gozgaugia (*sic*) (Gutzkow). Les païens tenaient tellement à ce temple qu'ils demandèrent à le conserver, même en le consacrant au culte chrétien, mais l'évêque résista et le temple

1) *Apud christianos, aiunt, fures sunt, latrones sunt, truncantur pedibus, privantur oculis et omnia genera scelerum et pænarum christianus exercet in christianum. Absit a nobis religio talis.*

2) Pertz, édition de Hanovre, interprète *contina* par le polonais *konczyna, limis, fastigium : contina igitur ædificia fastigata.* Cette interprétation est erronée. Voy. p. 172.

3) Ces procédés de divination se retrouvent dans d'autres textes que nous avons signalés ailleurs (voir l'étude sur Svantovit). On peut en rapprocher la légende tchèque du cheval de Libusě qui désigne aux Tchèques leur futur prince.

fut détruit ainsi que les idoles. La ville de Stettin qu'Otto croyait avoir tout entière convertie était en partie retournée au paganisme. Herbord nous atteste les efforts des prêtres païens pour exciter le peuple contre l'évêque et ses compagnons (III, 14), leur résistance acharnée aux efforts des missionnaires (III, 17, 18, 20), la mort tragique d'un de ces prêtres, devenu fou (*ib.*, 25), peut-être de désespoir d'avoir assisté à la chute de la religion nationale[1].

Une troisième biographie d'Otto de Bamberg est due à un anonyme que l'on suppose avoir été moine au monastère de Priefling ; il a profité d'Ebbo et de Herbord, mais il a mis aussi à profit des récits de certains ecclésiastiques (*quæ a notis religiosisque personis*) qu'il ne désigne pas clairement, récits qui ont surtout un caractère légendaire. Son ouvrage est très court. Il croit, lui aussi, à l'histoire de la lance de Jules César qui aurait donné son nom à la ville de Julin. (Étonnez-vous, si l'on met Jules César chez les Slaves baltiques, qu'on ait voulu substituer saint Vit à Svantovit !) Il répète l'étymologie des *continæ*. Il en connaît deux. Il mentionne le culte de Triglav et d'un cheval qui servait aux divinations.

Les écrivains byzantins, qui traitent des Slaves païens, Procope, Constantin Porphyrogénète, Léon le Diacre sont très sobres en ce qui concerne la religion païenne des Slaves. Procope de Césarée vivait au VI[e] siècle, il accompagna Bélisaire dans ses campagnes en Asie, en Afrique et en Italie. C'est un historien sérieux et qui ne lâche guère la bride à son imagination. La partie de ses His-

1) Les textes relatifs à la Vie d'Otto de Bamberg ont été édités par Kœpke dans Pertz (tome XII et tome XX des *Scriptores*).

Le dialogue d'Herbord *De Vita Ottonis* a été édité à part par Pertz à Hanovre (editio in usum scholarum) en 1868. Voir encore Jaffe, *Bibliotheca rerum germanicarum*, 1869, p. 580-841. *Ebonis vita Ottonis* (Berlin, 1863) ; *Herbordi Dialogus de Ottone, episcopo Bambergensi* (*ib.*, 1869).

Klempin a étudié les biographies d'Otto de Bamberg dans les *Baltische Studien* (tome XI, 1[er] fascicule, Stettin, 1842). Un travail fondamental est celui de M. A. Kotliarevsky, l'éminent slaviste dont la science déplore la mort prématurée : *Les biographies d'Otto de Bamberg au point de vue de l'histoire et de l'archéologie slave* (en russe, Prague, 1874, imprimerie Klaudy). Cet ouvrage est un véritable *Corpus* de textes relatifs aux Slaves poméraniens.

toires qui nous intéresse est celle qui a pour objet les guerres des Goths[1], et les récits qu'il a recueillis sont le plus souvent le résultat de ses observations personnelles. Sur la mythologie slave il ne nous fournit que de brèves, mais précieuses indications, peut-être influencées par les idées chrétiennes ou païennes. Il nous apprend que les Slaves adorent un Dieu suprême, fabricateur de la foudre, les fleuves, les nymphes, qu'ils ignorent la notion du destin (*De bello Gothico,* l. III, c. XIV). Cette dernière indication n'est pas confirmée par le folklore moderne, ni par les textes du moyen âge.

D'autres écrivains byzantins, Léon le Diacre, Constantin Porphyrogénète fournissent des indications qui seront examinées en temps et lieu. Léon le Diacre vivait à une époque (xe siècle) où les Byzantins étaient en contact perpétuel avec les Bulgares et les Russes ; Constantin Porphyrogénète, dont le livre sur les thèmes est une contribution si précieuse à l'histoire du xe siècle, a malheureusement négligé à dessein de nous entretenir des choses païennes.

Les théologiens russes fournissent quelques renseignements. Ainsi Hilarion (xie siècle), l'un des fondateurs du monastère Petchersky à Kiev, dans son *Discours sur la loi donnée par l'intermédiaire de Moïse et la vérité venue par l'intermédiaire de Jésus-Christ,* oppose la Russie païenne à la Russie chrétienne : « nous ne nous appelons plus serviteurs des idoles, mais chrétiens, nous ne construisons plus des *kapistcha* (temples païens), mais des églises du Christ; nous ne nous immolons plus les uns et les autres aux démons, mais le Christ s'immole pour nous[2]. »

D'autres textes généralement anonymes citent les noms plus ou moins exacts, plus ou moins mutilés, des divinités que les Russes païens adoraient[3].

1) Léon Diacre (*Hist.*, IX, 8, 151, 152, éd. Bonn, Krek, 421 et 432).

2) Nous aurons plus loin à déterminer le sens de ce mot *kapistcha.* Il peut vouloir dire aussi idoles. Je cite ce texte d'après Polevoi (*Histoire de la littérature russe*, 5e éd., p. 19), n'ayant pas sous la main le texte d'Hilarion.

3) Voir les auteurs cités *ap.* Krek, *Einleitung*, p. 394 et suivantes.

III

LES MONUMENTS FIGURÉS. — LA LANGUE

Nous n'avons pas de monuments authentiques ou que l'on puisse attribuer avec certitude à telle ou telle divinité. Le christianisme n'a rien laissé subsister des temples décrits par Helmold, Saxo Grammaticus, Thietmar ou les historiens d'Otto de Bamberg. Les idoles qui étaient innombrables ont été détruites; celles qui subsistent sont — sauf les ruines insignifiantes du temple d'Arkona — d'une authenticité douteuse. Tels sont le bas-relief d'Altenkirchen dans l'île de Rugen, l'idole trouvée dans le Zbrucz et conservée aujourd'hui dans les collections de l'Académie de Cracovie, que nous avons reproduits ici même [1], les sculptures informes conservées au Musée de Danzig et qui ont été reproduites pour la première fois dans l'*Archiv für Anthropologie* (1894) [2]. Si ces monuments sont slaves, comme on peut le supposer, ils ne répondent point aux descriptions des textes du moyen âge. Ils n'ont rien de commun avec les idoles disparues que Thietmar nous présente complaisamment comme les spécimens d'un art merveilleux [3]. Un de mes élèves vient de visiter l'Allemagne du Nord; je l'ai prié de rechercher si dans les musées, il ne trouverait pas quelques débris du culte slave. Il n'a rien rencontré.

La langue. — Si les monuments figurés ont disparu, les vocables sont restés. Dans un mémoire fort intéressant M. Miklosich a étudié la terminologie chrétienne des peuples slaves [4]. Cette terminologie a hérité elle-même d'une terminologie païenne

1) Voir la *Revue*, t. XXXIII, p. 14.

2) On me signale encore des statues slaves (?) dans les collections de l'Académie des sciences de Munich. Je n'en ai point de photographies sous les yeux.

3) *Fanum de ligno artificiose compositum... Hujus parietes variæ deorum dearumque imagines mirifice insculptæ exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeisque atque loricis terribiliter vestiti...* (*Chron.*, VI, 23, ou 17).

4) *Mémoires de l'Académie des sciences de Vienne*, Vienne, 1875.

qui peut être mise à profit. Elle se compose de deux éléments : les uns sont purement slaves, les autres sont empruntés à des langues étrangères. Sans avoir la prétention de dépouiller tout le vocabulaire païen slave, nous en signalerons ici quelques éléments.

Commençons par le nom de la divinité. Le mot qui veut dire dieu est encore aujourd'hui dans toutes les langues slaves *bog*. Il n'a pas été apporté par le christianisme. Nous le trouvons dans les noms de divinités païennes citées par la Chronique russe dite de Nestor : Stribog, Dajbog, dans Helmold (*Zcerneboh, id est deum nigrum*)[1].

Le mot est considéré comme identique au sanscrit *bhaga*. C'est une épithète de Dieu et le nom propre d'un dieu védique (ancien persan *baga*, ancien bactrien *bagha*, dieu). *Bhaga* en sanscrit signifie aussi *bien-être*, *bonheur*. Il n'est pas facile de déterminer si c'est du premier ou du deuxième sens que procède le mot slave[2]. A côté de *bog*, dieu, et de tous les mots qui expriment l'idée de divinité, nous trouvons *bogatŭ*, riche, et *ubogŭ*, pauvre, *zbozje*, *frumentum* en petit-russien, *zbozo*, fortuna, *pecus* en wende de Lusace, en tchèque *zbozi*, fortune, marchandise. Certains auteurs séparent les deux sens et veulent voir deux racines différentes. Cette distinction ne paraît pas nécessaire. L'idée de Dieu et l'idée de bien s'expliquent aisément l'une par l'autre.

Comme antithèse au mot panslave *bogŭ*, nous trouvons le mot également panslave *bèsŭ*, le démon, le génie du mal. Il paraît antérieur au christianisme qui a tout simplement transcrit les mots διάβολος et δαίμων. Miklosich le rattache à la racine *bi* frappe. C'est peut-être ce mot *bèsŭ* que l'on retrouve dans le nom de cette divinité de l'île de Rugen que la Knytlingasaga appelle Pisamar.

Un autre mot, *čert*, se rencontre en russe, en petit-russe, en polonais, en tchèque, en vende de Lusace (et en lithuanien) et en slovène dans le verbe *čertiti*, détester. Ce mot est absolument inconnu en slavon, en serbe et en bulgare. On ignore d'où il peut

1) *Chron. slav.*, I, 52.
2) Le germanique *Gott*, le lithuanien *devas* n'ont que le sens théologique.

dériver. En bien des cas il n'a pas pu se produire sous l'influence chrétienne.

Les lieux de culte. — Le mot *božnica* (de *bogŭ*, dieu) désigne dans les anciennes chroniques russes des sanctuaires chrétiens. La langue chrétienne a créé pour désigner les temples chrétiens des mots comme *cerkovĭ* et *kostelĭ* qui correspondent à l'ancien haut-allemand *chirichha* (dérivé lui-même du grec κυρίακον)[1] et au latin *castellum.*

Pour la période païenne nous avons un mot attesté par Herbord, l'historien d'Otto de Bamberg. C'est le mot *contina* appliqué par lui aux temples de l'île de Rugen. Ce mot s'explique suffisamment par le slave. Le slavon *konsta* (= *kontja*?) veut dire tout simplement la maison; *kontina*, de même que *hramŭ* veut dire la maison des dieux. Cette étymologie me paraît beaucoup plus vraisemblable que celle qui a été proposée par l'éditeur allemand d'Herbord : polonais *konczyna. Konczyna* veut dire simplement : *extrémité*, *bout*, et n'a rien de commun avec l'idée d'un édifice.

Le mot slavon *hramŭ*, qui a primitivement le sens d'édifice en général, avait pris le sens d'édifice religieux. Le mot *kapište*[2], attesté par de nombreux textes slavons, voulait dire primitivement le lieu où l'on conserve les idoles (*kapŭ*), puis l'idole elle-même. De même *koumirište* est le lieu où se trouvent les idoles. Pour désigner les idoles nous avons en slavon cinq mots différents : *kapĭ, bolvanŭ*, *istukanŭ* ou *stukanŭ*, *kumirŭ* et *modla.*

Kapĭ veut dire idole; ce mot se rencontre encore sous la forme *kapište* qui, suivant le sens du suffixe *ište*[3], veut dire à volonté idole, ou temple des idoles. Il me paraît bien difficile de ne pas rapprocher *kapĭ* du mot *kip* qui existe encore aujourd'hui en slovène, en serbo-croate et qui veut précisément dire : statue. Ce mot *kip* se retrouve en magyare *kép*. Il est très probablement

1) Kluge, *Etymologisches Wœrterbuch der Deutschen Sprache.*

2) Voir Sreznevsky, *Materialy dlja Slovarja Drevne-Russkago Jazyka* (Saint-Pétersbourg, 1896), *sub voce.*

3) *Ište* est un suffixe augmentatif; il désigne aussi le domicile, le lieu où une action se fait habituellement.

d'origine turque : *kep*, *keb* en ouïgour. Il aurait désigné primitivement les idoles des populations turques voisines des Slaves.

Istukanŭ est tout simplement le participe présent passif d'un verbe *istukati*, sculpter.

Kumirŭ, à priori, n'a pas une physionomie slave. Le mot a donné *kumirište*, lieu où l'on adore les idoles. Il n'a persisté qu'en russe et n'a pas passé dans les autres langues slaves. On soupçonne, dit Miklosich (*Etymolog. Woerterbuch, sub voce*), une origine finnoise : *kumarsaa*, honorer (Veske[1] écrit *kumartaa* et rapproche le mordvine *komams*). Mais cette origine paraît peu vraisemblable au savant lexicographe ; il n'y a pas, dit-il, d'emprunts si anciens du finnois.

Modla paraît bien être d'origine slave et est évidemment en rapport avec le verbe *modliti*, prier, qui sous des formes diverses est usité dans toutes les langues slaves. *Modla*, au sens d'idole, ne se rencontre qu'en tchèque où il a eu aussi le sens de temple, et en polonais où il a aussi le sens de prière. Il manque au russe qui a, d'ailleurs, le verbe *molitĭsja*, prier.

L'idée de sacrifice est exprimée par des mots purement slaves : *obĕtŭ* (la chose promise), *žrĕti* (sacrifier), *žrŭtva*. Le mot paraît vouloir dire approximativement louer (Mikl., *sub voce*). Il n'a existé primitivement qu'en slave et en russe.

Zakolŭ, σφάγρα, ce qu'on égorge (racine *kol*, égorger).

Trĕb (racine *terb*, exiger), *trĕba*, c'est ce que les dieux exigent ; nous avons expliqué plus haut le sens du mot : *I pride* (*Vladimirŭ*) *kŭ Kievŭ i tvorjase trebu kumiromŭ*, « et Vladimir alla à Kiev et il fit un sacrifice aux dieux »[2].

La racine *trĕb* entre dans un très grand nombre de noms géographiques. C'est une question de savoir si les lieux qu'elle désigne sont d'anciens lieux de culte[3]. Ces lieux sont fort nombreux en Pologne, en Bohême, dans les pays habités par les

1) *Slavjano-Finskija Kulturnyja Otnoseniya*, Kazan, 1890, p. 143.
2) *Ljetopisĭ po ipatskomu spisku* (Saint-Pétersbourg, 1871).
3) Mikl., *Die Bildung der Ortsnamen aus Personenamen im Slavischen*, p. 65, en énumère en assez grand nombre et les rattache à un nom de personne.

Slaves de l'Elbe, fort rares en Russie. Je me propose d'étudier ailleurs leur répartition et leur signification.

La prière s'exprime par le verbe *modliti sę* qui appartient à toutes les langues slaves et qui paraît se rattacher à *modla*, idole. Dans ses études sur la terminologie chrétienne des langues slaves (§ 28), Miklosich l'avait rattaché à la racine sanscrite *mrd*, « conterere », et supposai que ce verbe réfléchi, dont le régime est au datif, exprime primitivement une idée de contrition. *Modliti sę Bogu* : se contrire devant Dieu. Il a depuis renoncé à cette étymologie. Il est en effet bien difficile de séparer *modliti* de *modla* (voy. plus haut).

Le prêtre chrétien s'appelle particulièrement *svęsteniků*. Le mot dérivé de la racine *svęt* est la traduction du grec ἱερεύς, du latin *sacerdos*. Il veut dire celui qui s'occupe particulièrement des choses sacrées. L'idée de sainteté devait être inconnue des païens et l'on s'est demandé si primitivement cette racine *svęt* n'exprimait pas tout simplement l'idée de force et de puissance[1]. Le mot païen était, chez les Russes, *žrĭců*, qui veut dire exactement le sacrificateur (voir plus haut). Nous n'avons pas de mot pour les autres peuples slaves.

Chez les Slaves occidentaux, les Tchèques, les Polonais[2], les Serbes de Lusace, on trouve aujourd'hui le mot *kněz, ksiądz*, qui proprement veut dire prince et dérive de l'ancien haut-allemand *kuning*. C'est un terme respectueux analogue au mot « monseigneur » appliqué chez nous aux princes laïques et aux prélats. Peut-être rappelle-t-il la période païenne où le chef de la tribu était sans doute aussi le sacrificateur, l'exécuteur des rites religieux. Remarquons que ce mot s'emploie surtout chez les Tchèques et les Polonais, c'est-à-dire dans les deux pays où les textes n'attestent ni l'existence de temples païens, ni celle d'une caste sacerdotale.

A côté des prêtres nous trouvons le magicien sl. *vlŭhvŭ*, russe *volšebniků*. Ce mot ne se rencontre qu'en slavon et en

1) Krek, *Einleitung*, p. 397.

2) Et chez les Petits-Russes et les Lithuaniens par suite de l'influence du polonais.

russe. Il se rattache à une racine *vels*, *vlusnąti*, balbutier; le magicien est celui qui murmure des paroles mystérieuses. Chez les Tchèques et les Polonais il s'appelle *čarodějnik*, *czarodziej*, celui qui fait des enchantements, *čary*. En tchèque et en wende de l'ouest, *čara* veut dire: trait, raie : ne serait-ce pas celui qui trace des signes, des caractères? On trouve encore en tchèque *černokněžnik*, en polonais *czarnoksyęznik*; celui qui se sert de livres noirs. Ce vocable est évidemment postérieur à l'époque païenne.

Sur les idées que les Slaves se faisaient de la vie d'outre-tombe le vocabulaire, de même que les textes, ne nous donne que d'assez vagues indications. Le mot *navĭ* semble indiquer l'endroit où les morts vont après cette vie. Nous le discuterons à propos des idées des Slaves sur l'immortalité de l'âme[1]. Le mot *raj* a été accepté par la terminologie chrétienne où dans toutes les langues slaves il désigne le paradis. C'est qu'évidemment pendant la période païenne il répondait à une idée analogue. L'Église chrétienne a pu l'accepter sans hésitation.

Sur les rites funéraires les anciens textes nous ont laissé *deux mots*, *strava* et *tryzna*, l'un attesté par Jornandes, l'autre par les annalistes russes. Malgré les opinions contraires (voir la discussion *ap.* Krek, *Einleitung*, p. 435), je n'hésite pas à voir dans la *strava* célébrée après la mort d'Attila un mot slave désignant un banquet funèbre.

Les chroniques russes signalent les *tryznas* célébrées en l'honneur des morts (*Lijetopis po ipatskomu spisku*, p. 36, 37, 44; *po lav. spisku*, p. 77, 81, 87, 116). Je considère la tryzna comme apparentée à la strava de Jornandes. C'est aussi un banquet funèbre. Le caractère de la tryzna me paraît assez expliqué par le message d'Olga aux Drevlianes : « Voici que je vais venir chez vous ;préparez beaucoup d'hydromel (*medy mŭnogy*) près de la ville, là où vous avez tué mon mari et je ferai une tryzna à mon mari. »

1) Krek, *Einleitung*, p. 419. Le mot a été employé pour désigner l'enfer, *vŭ navechu*, ἐν τῷ Ταρτάρῳ (Miklosich, *Lexicon Palæoslavenico-græco-latinum*, sub voce).

Après avoir signalé les sources authentiques ou probables de la mythologie slave, il convient de dire un mot des documents apocryphes qui jusqu'à ces dernières années ont défiguré les ouvrages relatifs à nos études et qui ont introduit en de graves erreurs des savants tels que Grimm, Hanusch, Lelewell, Erben, Jireczek, Palacky, Kotliarevsky. On a encore recours à leurs travaux et il est bon de mettre le lecteur en garde contre les inexactitudes qu'ils n'ont pas pu éviter.

L'une des mystifications les plus audacieuses du XVIIIe siècle a été la fabrication des idoles dites de Prillwitz et des inscriptions qui les décorent. Potocki, Lelewell, Kollar se sont laissés prendre à ces fictions grossières. Sans entrer dans le détail de cette longue mystification, je me contente de renvoyer le lecteur à l'article de M. Jagic dans l'*Archiv für slavische Mythologie* (t. V, p. 193-215, et. II, p. 388). A côté des idoles de Prillwitz et des inscriptions soi-disant runiques de Miekorzyn, on peut placer le lion de la cathédrale de Bamberg, parfaitement authentique en lui-même, mais sur lequel Schafarik a cru à tort déchiffrer une inscription runique donnant le nom du dieu noir [1].

Il faut signaler également comme apocryphe, et de pure imagination, le portrait de Radigast qui orne certaines éditions de Helmold (Lubeck, 1659) et d'autres publications allelemandes [2].

Au XIXe siècle la Bohême a produit toute une série de textes relatifs au moyen âge et dans lesquels les mythologues ont longtemps puisé des matériaux auxquels il faut pourtant renoncer aujourd'hui. Citons d'abord les poèmes connus sous le nom de *Jugement de Libuše* et de *Manuscrit de Kralovedvor* [3]. On leur a emprunté des indications sur certaines divinités, *Bies*, *Tras*, *Morana*, sur la destinée des âmes après la mort, etc. Une falsi-

1) Il publia sur ce sujet en 1837 dans la *Revue* du Muséum tchèque un mémoire qui a malheureusement été recueilli dans ses œuvres (*Sebrané Spisy*, Prague, 1865, p. 96-110).

2) Voir sur ce portrait l'article de Jagic (*Arch. für slav. Ph.*, tome V, p. 204).

3) Je les ai traduits en français et publiés à la Librairie internationale en 1866. A ce moment leur authenticité me paraissait établie. Elle a été attaquée depuis par de tels arguments que je n'y crois plus aujourd'hui. Des savants fort distingués y croient encore, M. Krek, par exemple. Voir *Einleitung*, p. 418.

fication bien autrement grave est celle de la *Mater verborum*. Elle a empoisonné pendant un demi-siècle toutes les publications consacrées à nos études. La bibliothèque du Musée de Prague possède un manuscrit de la *Mater verborum*, sorte de dictionnaire latin compilé par Salomon III, évêque de Constance, qui paraît dater du XIIIe siècle ; il est accompagné de gloses allemandes et tchèques. Un certain nombre de ces gloses sont authentiques. Toutes celles qui concernent la mythologie slave ont été fabriquées au XIXe siècle. Je les ai naguère énumérées dans cette *Revue* (année 1881, t. IV, p. 134 et 135). Les chants du prétendu *Véda slave* publiés par feu Verkovitch, les chansons serbes éditées en 1870 à Belgrade par Miloevitch ont été dès leur apparition convaincus d'imposture[1].

C'est vraiment dommage. Ces recueils fantaisistes élargissaient singulièrement l'horizon de nos études.

Louis LEGER.

1) V. sur le *Véda slave* mes *Nouvelles Études slaves* (Paris, 1880, p. 49 et suivantes).

LES PRÉCURSEURS DE L'ASTROLOGIE GRECQUE[1]

L'astrologie est une religion orientale, qui, transplantée en Grèce, un pays de « physiciens » et de raisonneurs, y a pris les allures d'une science. Intelligible en tant que religion, elle a emprunté à l'astronomie des principes, des mesures, des spéculations arithmétiques et géométriques, intelligibles aussi, mais procédant de la raison pure, et non plus du mélange complexe de sentiments qui est la raison pratique des religions. Du mélange de ces deux façons de raisonner est issue une combinaison bâtarde, illogique au fond, mais pourvue d'une logique spéciale, qui consiste en l'art de tirer d'axiomes imaginaires, fournis par la religion, des démonstrations conformes aux méthodes de la science. Cette combinaison, qu'on aurait crue instable, s'est montrée, au contraire, singulièrement résistante, souple et plastique au point de s'adapter à toutes les doctrines environnantes, de flatter le sentiment religieux et d'intéresser encore davantage les athées — *magnum religiosis argumentum*, dit saint Augustin, *tormentumque curiosis*. Quoique inaccessible au vulgaire, qui n'en pouvait comprendre que les données les plus générales, et privée par là du large appui des masses populaires, attaquée même comme science, proscrite comme divination, anathématisée comme religion ou négation de la religion, l'astrologie avait résisté à tout, aux arguments, aux édits, aux anathèmes : elle était même en train de refleurir à la Renaissance, accommodée — dernière preuve de souplesse — aux dogmes existants, lorsque la terre, on peut le dire à la lettre, se déroba sous elle. Le mouvement de la terre, réduite à l'état de planète, a été la secousse qui a fait crouler l'échafaudage astrologique, ne laissant plus debout que l'astrono-

1) Cet article forme le premier chapitre d'un livre en préparation, intitulé : *L'Astrologie grecque*. (*Note de la Rédaction*.)

mie, enfin mise hors de tutelle et de servante devenue maîtresse.

C'est en Grèce que l'âme orientale de l'astrologie s'est pourvue de tous ses instruments de persuasion, s'est cuirassée de mathématiques et de philosophie. C'est de là que, merveille pour les uns, scandale pour les autres, mais préoccupant les esprits, accablée des épithètes les plus diverses et assez complexe pour les mériter toutes à la fois, elle a pris sa course à travers le monde gréco-romain, prête à se mêler à toutes les sciences, à envahir toutes les religions, et semant partout des illusions qu'on put croire longtemps incurables. Il ne fallut pas beaucoup plus d'un siècle pour transformer l'astrologie orientale en astrologie grecque, celle-ci infusée dans celle-là et gardant encore, comme marque d'origine, le nom de « chaldéenne » ou égyptienne. C'est que, introduite dans le monde grec par le prêtre chaldéen Bérose, dans le premier tiers du IIIe siècle avant notre ère, l'astrologie orientale y trouva un terrain tout préparé par une lignée de précurseurs. Elle y trouva une couche préexistante de débris intellectuels, de doctrines hâtivement édifiées, rapidement pulvérisées par le choc d'autres systèmes, et qui, impuissantes à asseoir une conception scientifique de l'univers, s'accordaient pourtant à reconnaître certains principes généraux, soustraits à la nécessité d'une démonstration par une sorte d'évidence intrinsèque, assez vagues d'ailleurs pour servir à relier entre elles les parties les plus incohérentes de l'astrologie déguisée en science. Ces principes peuvent se ramener, en fin de compte, à celui qui les contient tous, l'idée de l'unité essentielle du monde et de la dépendance mutuelle de ses parties.

Les précurseurs de l'astrologie grecque sont tous des philosophes. Il est inutile de perdre le temps à constater qu'il n'y a pas trace d'astrologie dans Homère, et que le calendrier des jours opportuns ou inopportuns dressé par Hésiode ne relève pas non plus de la foi dans les influences sidérales. Nous considérons comme aussi inutile d'agiter la question, présentement insoluble, de savoir dans quelle mesure nos philosophes dépendaient de traditions orientales puisées par eux aux sources, ou circulant à leur insu autour d'eux.

I

Ce qu'on sait de Thalès se réduit, en somme, à peu de chose[1]. Son nom, comme ceux des autres ancêtres de la science, a servi d'enseigne à des fabricants d'écrits apocryphes et de légendes ineptes. Ces gens-là ne manquaient pas de remonter aux sources les plus lointaines et d'affirmer que Thalès avait été un disciple des Égyptiens et des Chaldéens. Aristote ne paraît connaître les doctrines de Thalès que par une tradition assez incertaine. Plus tard, on cite du philosophe milésien des ouvrages dont le nombre va grandissant : il devient le savant en soi, mathématicien, géomètre, astronome ou astrologue (termes longtemps synonymes), capable de prédire une éclipse de soleil et d'en donner l'explication. C'est par les commentateurs et polygraphes de basse époque que son nom est le plus souvent invoqué, et ses opinions analysées le plus en détail. De tout ce fatras, nous pouvons retenir avec quelque sécurité la proposition doctrinale que : « tout vient de l'eau », ou n'est que de l'eau transformée par sa propre et immanente vitalité. Tout, y compris les astres. Dès le début, la science ou « sagesse » grecque affirme l'unité substantielle du monde d'où se déduit logiquement la solidarité du tout.

Il importe peu de savoir si Anaximandre, disciple de Thalès, avait pris pour substance du monde un élément plus subtil, indéfini en qualité comme en quantité, et même s'il la supposait simple ou composée de parties hétérogènes. Sa doctrine était, au fond, celle de son prédécesseur, avec une avance plus marquée du côté des futures doctrines astrologiques. Il enseignait, au dire d'Aristote, que la substance infinie « enveloppe toutes choses et et gouverne toutes choses ». Cette enveloppe qui « gouverne » est sans nul doute le ciel en mouvement incessant, « éternel »,

1) Pour les références, dont j'ai cru devoir alléger cet article, ceux qui les regretteraient les retrouveront aisément en consultant l'ouvrage magistral de Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen* (traduit, jusqu'à Platon exclusivement, par M. Boutroux) ou le recueil de H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, pourvu d'*Index* excellents, qui leur fournira *in extenso* à peu près tous les textes visés.

cause première de la naissance de tous les êtres. Pour Anaximandre comme pour Thalès, les astres étaient les émanations les plus lointaines de la fermentation cosmique dont la terre était le sédiment. Il les assimilait, paraît-il, à des fourneaux circulaires d'où le feu s'échappait par une ouverture centrale, — fourneaux alimentés par les exhalaisons de la terre et roulés dans l'espace par le courant de ces mêmes « souffles » ou vapeurs, — ce qui ne l'empêchait pas de les appeler des « dieux célestes », comme l'eussent pu faire des Chaldéens. Science et foi mêlées : il y a déjà là le germe de l'astrologie future. On voit aussi apparaître chez Anaximandre une idée qui sans doute n'était plus neuve alors et qui deviendra tout à fait banale par la suite, pour le plus grand profit de l'astrologie ; c'est que les espèces animales, l'homme compris, ont été engendrées au sein de l'élément humide par la chaleur du soleil, dispensateur et régulateur de la vie.

Avec un tour d'esprit plus réaliste, Anaximène tirait de doctrines analogues les mêmes conclusions. Il commence à préciser le dogme astrologique par excellence ; la similitude de l'homme et du monde, de la partie et du tout, le monde étant aussi un être vivant chez qui la vie est entretenue, comme chez l'homme, par la respiration ou circulation incessante de l'air, essence commune de toutes choses.

L'école des « physiciens » d'Ionie resta jusqu'au bout fidèle à sa cosmologie mécanique. Elle affirma toujours l'unité substantielle du monde, formé d'une même matière vivante à des degrés divers de condensation ou de volatilisation, et elle faisait dériver la pensée — intelligence ou volonté — du groupement et du mouvement des corps. Ces premiers précurseurs, qui butinaient au hasard dans le champ de la science au lieu de le cultiver avec méthode et d'ajourner la moisson, forgeaient des arguments pour les mystiques de tous les temps, pour les découvreurs de rapports occultes entre les choses les plus disparates.

A plus forte raison les imaginations éprises de merveilleux prirent-elles leur élan à la suite de Pythagore. Les néo-pythagoriciens et néo-platoniciens ont si bien amplifié et travesti le ca-

ractère, la biographie, les doctrines du sage de Samos, qu'il n'est plus possible de séparer la réalité de la fiction. Pythagore a passé partout où il y avait quelque chose à apprendre : on le conduit chez les prêtres égyptiens, chaldéens, juifs, arabes, chez les mages de la Perse, les brahmanes de l'Inde, les initiateurs orphiques de la Thrace, les druides de la Gaule, de façon que sa philosophie soit la synthèse de toutes les doctrines imaginables. La légende pythagoricienne déborde aussi sur l'entourage du maître et enveloppe de son mirage cette collection de fantômes pédantesques. Nous en sommes réduits à n'accepter comme provenant de l'école pythagoricienne que les propositions discutées par Aristote, car même les pythagoriciens de Platon sont avant tout des platoniciens.

Le fond de la doctrine pythagoricienne est la notion obsédante, le culte de l'harmonie, de la proportion, de la solidarité de toutes les parties de l'univers, harmonie que l'intelligence conçoit comme nombre, et la sensibilité comme musique, rythme, vibration simultanée et consonante du grand Tout. Le nombre est même plus que cela pour les pythagoriciens : il est l'essence réelle des choses. Ce qu'on appelle matière, esprit, la Nature, Dieu, tout est nombre. Le nombre a pour élément constitutif l'unité ou monade, qui est elle-même un composé de deux propriétés primordiales, inhérentes à l'Être, le pair et l'impair, propriétés connues aussi sous les noms de gauche et de droite, de sexe féminin et masculin, etc., de sorte que l'unité est elle-même une association harmonique et, comme telle, réelle et vivante. Se charge qui voudra d'expliquer pourquoi le pair est inférieur à l'impair, lequel est le principe mâle, la droite par opposition à la gauche, la courbe par opposition à la droite, le générateur de la lumière et du bien, tandis que le pair produit les états opposés. De vieilles superstitions rendraient probablement mieux compte de ces étranges axiomes que des spéculations sur le fini et l'indéfini : car mettre le fini dans l'impair et la perfection dans le fini, c'est substituer une ou plusieurs questions à celle qu'il s'agit de résoudre. Les pythagoriciens aimaient les arcanes et ils trouvaient sans doute un certain plaisir à retourner

le sens des mots usuels. Ils employaient, en effet, pour désigner l'indéfini, l'imparfait, le mal, le mot ἄρτιος (pair), qui signifie proprement « convenable », « proportionné », et, pour désigner le fini, le parfait, le bien, le mot περισσός (impair), qui signifie « démesuré », « surabondant ». Ce n'était pas non plus une énigme commode à déchiffrer que la perfection du nombre 10, base du système décimal. Ceux qui en cherchaient la solution au bout de leurs dix doigts étaient loin de compte. Il fallait savoir que le nombre 10 est, après l'unité, le premier nombre qui soit pair-impair (ἀρτιοπερισσός), c'est-à-dire, qui, pair en tant que somme, est composé de deux moitiés impaires. La décade est la clef de tous les mystères de la nature : sans elle, disait Philolaos, « tout serait illimité, incertain, invisible ». On croirait déjà entendre parler des merveilleuses propriétés des *décans* astrologiques.

Le pythagorisme a été, pour les adeptes des sciences occultes en général et de l'astrologie en particulier, une mine inépuisable de combinaisons propres à intimider et à réduire au silence le sens commun. C'est à bon droit que toute cette postérité bâtarde de Pythagore a supplanté ses disciples authentiques et pris, avec leur héritage, le titre de « mathématiciens ». L'école de Pythagore s'était acharnée à mettre le monde en équations, tantôt arithmétiques, tantôt géométriques. Elle a couvert le ciel de chiffres et de figures, traduits en harmonies intelligibles, sensibles, morales, politiques, théologiques, toutes plus absconses et imprévues les unes que les autres. Faire des sept orbes planétaires une lyre céleste, donnant les sept notes de la gamme par la proportion de leurs distances respectives, est la plus connue et la plus simple de ses inventions. Il était plus malaisé d'arriver au nombre de dix sphères, nécessaire à la perfection de l'univers, la décade comprenant tous les autres nombres et leurs combinaisons, y compris le carré et le cube. On sait comment, pour augmenter le nombre des sphères, ces doctrinaires intrépides ont descellé la Terre de sa position centrale et inséré par dessous une anti-Terre, qui tournait avec elle autour d'un feu central invisible pour nous. Comme un projectile mal dirigé peut arriver au but

par un ricochet fortuit, ainsi cette vieille chimère encouragea, des siècles plus tard, Aristarque de Samos et Copernic à se révolter contre le dogme de l'immobilité de la Terre. Il arrive parfois que l'imagination fait les affaires de la science. Colomb n'eût probablement pas bravé les affres de l'Atlantique s'il n'avait été convaincu que le contre-poids d'un continent occidental était nécessaire à l'équilibre du globe terrestre.

En construisant le monde avec des théorèmes, les pythagoriciens ont partout dépassé les hardiesses de l'astrologie, qui semblera éclectique et prudente par comparaison. Non seulement ils ont attribué aux nombres en eux-mêmes et aux figures géométriques des qualités spéciales — assimilant, par exemple, l'unité à la raison, la dualité à « l'opinion », le carré des nombres à la justice, le nombre 5 (produit par l'union du féminin 2 et du masculin 3) au mariage, divinisant les polygones réguliers et surtout le triangle, la figure préférée des mystiques et l' « aspect » le plus favorable en astrologie ; — mais de plus, ils avaient localisé ces diverses qualités, types, causes et substances des choses visibles, dans diverses parties de l'univers. Rayonnant de leurs lieux d'élection en proportions et suivant des directions mathématiques, ces forces vives créaient aux points de rencontre et marquaient de leur empreinte spécifique le tissu des réalités concrètes. Séparation, mélange, moment opportun (καιρός), proportions, tout l'arsenal des postulats astrologiques est là, et les pièces principales de l'outillage sont déjà forgées. Les astrologues n'ont fait que limiter le nombre des combinaisons calculables, et disqualifier certains types, comme le carré, qui leur parut antagoniste du triangle, et la décade, qui se défendit mal contre l'hégémonie des nombres 7 et 12. En revanche, nous verrons reparaître dans les 36 décans astrologiques, d'abord la décade, ensuite la fameuse quadrature (τετρακτύς) pythagoricienne, le nombre 36 étant la somme des quatre premiers nombres impairs et des quatre premiers nombres pairs, et en même temps la somme des cubes de 1, de 2 et de 3, autrement dit, le résumé de toutes les raisons ultimes des choses et la « source de l'éternelle Nature ».

C'est peut-être de l'astronomie pythagoricienne que l'astrolo-

gie a tiré le moindre parti. La doctrine de la mobilité de la Terre allait directement contre le but de l'astrologie, et l'explication naturelle des éclipses était plutôt importune à ceux qui en faisaient un instrument de révélation. Quant à la métempsycose et la palingénésie, c'étaient des doctrines qui pouvaient s'adapter et se sont adaptées en effet aux systèmes astrologiques; mais il y fallait une suture, et les astrologues philosophes se sont contentés de montrer qu'ils n'étaient pas incapables de la faire.

Si les disciples de Pythagore oubliaient un peu trop la terre pour le ciel, l'école d'Élée faillit dépasser dans un sens contraire l'état d'esprit favorable à l'éclosion des idées astrologiques. Xénophane, non moins dédaigneux des opinions du vulgaire, s'avisa que les astres, y compris le soleil et la lune, devaient être de simples météores, des vapeurs exhalées par la terre, vapeurs qui, s'enflammant d'un côté de l'horizon, traversaient l'atmosphère comme des fusées et allaient s'éteindre du côté opposé. La terre était assez vaste pour produire et consommer plusieurs de de ces flambeaux improvisés, et l'on entend dire que, suivant Xénophane, chaque climat avait le sien. Ce n'est pas dans ces feux d'artifice, renouvelés chaque jour, que l'astrologie eût pu placer les forces génératrices, éternellement semblables à elles-mêmes, dont elle prétendait calculer les effets sur terre. Enfin, la doctrine éléatique par excellence, l'idée que le monde est un et immobile — au point que la multiplicité et le mouvement sont de pures apparences — était la négation anticipée des dogmes astrologiques. Ni Parménide, ni Zénon, ni Melissus n'ont collaboré à la génèse de la divination sidérale.

Héraclite, partant d'un principe opposé, qu'il se flattait d'avoir découvert aussi loin des sentiers battus, ne voyait dans la stabilité relative des apparences qu'une illusion qui nous cache le flux perpétuel de la substance des choses. A vrai dire, pour Héraclite, rien n'est, puisque l'être ne se fixe nulle part; mais tout devient, sans arriver jamais à se réaliser, à se distinguer de la masse mouvante qui fuit à travers le réseau des formes sensibles. Comme tous les physiciens d'Ionie, il voyait dans les divers états de la matière ou substance universelle des degrés divers de con-

densation ou de dilatation, et il importe peu que le type normal soit pris au milieu ou à l'extrémité de la série. Héraclite partait de l'état le plus subtil : il considérait le feu comme l'élément moteur et mobile, générateur et destructeur par excellence. Les astres étaient pour lui des brasiers flottant en vertu de leur légèreté spécifique au haut des airs et alimentés par les vapeurs terrestres. Le soleil, en particulier, peut-être le plus petit, mais le plus rapproché de tous, se régénérait chaque jour, éteint qu'il était chaque soir par les brumes de l'Occident. Héraclite ne voulait pas que les astres opposassent quelque consistance au flux universel. Le soleil n'en était pas moins l'excitateur de la vie sur terre, et c'en est assez pour que sa doctrine fournît un appoint à la dialectique des astrologues. Si l'âme, la raison, l'intelligence est un feu allumé d'en haut, il n'y a plus à démontrer l'affinité de l'homme avec les astres et sa dépendance à l'égard de ceux-ci.

Tous les philosophes que nous avons passés en revue jusqu'ici étaient en lutte avec le sens commun, et ceux d'entre eux qui avaient versifié l'exposé de leurs systèmes ne comptaient évidemment pas sur la clientèle des rhapsodes homériques. Empédocle, au contraire, convertit en vanité une bonne part de son orgueil. Il aimait à prendre les allures d'un prophète inspiré, et nul doute que, s'il eût connu l'astrologie, celle-ci n'eût fait entre ses mains de rapides progrès.

La substitution de quatre éléments différents et premiers au même titre, la terre, l'eau, l'air et le feu, à une substance unique plus ou moins condensée n'intéressait, alors comme aujourd'hui, que la métaphysique. Cependant, le système d'Empédocle, en mettant la diversité à l'origine des choses, exigeait de l'esprit un moindre effort que le monisme de ses devanciers, et la variété des mélanges possibles n'était pas moindre que celle des déguisements protéiformes de la substance unique. Ce système avait encore l'avantage d'expliquer d'une façon simple une proposition qui a une importance capitale en astrologie, à savoir, comment les corps agissent à distance les uns sur les autres. Suivant Empédocle, ils tendent à s'assimiler par pénétration réciproque, pénétration d'autant plus facile qu'ils sont déjà plus sem-

blables entre eux. Il conçoit des effluves (ἀπορροαί) ou jets de molécules invisibles, qui, guidés par l'affinité élective, sortent d'un corps pour entrer dans un autre par des pores également invisibles, tendant à produire de part et d'autre un mélange de mêmes proportions et, par conséquent, de propriétés identiques. La lumière, par exemple, est un flux matériel qui met un certain temps à aller du corps qui l'émet à celui qui le reçoit. On ne saurait imaginer de théorie mieux faite pour rendre intelligible l'influence des astres sur les générations terrestres, et aussi celle qu'ils exercent les uns sur les autres quand ils se rencontrent sur leur route, genre d'action dont les astrologues tiennent grand compte et qu'ils désignent par les mots de contact et de défluxion (συναφή-ἀπόρροια).

Le monde, le κόσμος, est pour Empédocle le produit d'une série indéfinie de compositions et décompositions opérées par l'amour et la haine, l'attraction et la répulsion. La vie et le mouvement naissent de la lutte de ces deux forces primordiales : quand l'une d'elles l'emporte, elle poursuit son œuvre jusqu'à ce que la combinaison intime de tous les éléments ou leur séparation complète produise l'immobilité, la mort de la « Nature ». Mais ce repos ne saurait être définitif. La force victorieuse s'épuise par son effort même ; la force vaincue se régénère, et le branle cosmique recommence en sens inverse, engendrant un monde nouveau, destiné à rencontrer sa fin dans le triomphe exclusif de l'énergie qui l'a suscité. Il va sans dire que le monde actuel est l'œuvre de la haine, et que, parti de l'heureuse immobilité du Sphæros, il marche à la dissociation complète. Empédocle eût sans doute été embarrassé d'en donner d'autres preuves que les souvenirs de l'âge d'or : mais ce lieu commun poétique gardait encore, surtout aux yeux d'un poète comme lui, la valeur d'une révélation des Muses. Du reste, l'imagination tient dans l'œuvre d'Empédocle plus de place que la logique pure : il était de ceux qui trouvent plus aisément des mots que des raisons, et la légende qui le fait passer pour un charlatan n'a fait qu'exagérer un trait bien marqué de son caractère. Sans nous attarder à fouiller sa cosmogonie pour y retrouver maint débris de vieux mythes, nationaux ou

exotiques, nous signalerons en passant des idées qui furent plus tard exploitées par les astrologues. Les premiers et informes essais de la nature créatrice, les monstres produits par le rapprochement fortuit de membres disparates, expliqueront les formes les plus étranges domiciliées dans les constellations, comme le souvenir des dragons, chimères et centaures mythologiques a suggéré à Empédocle lui-même sa description de la terre en gésine. Celle-ci n'est plus la mère universelle. Elle est bien au centre de l'univers, maintenue en équilibre par la pression des orbes célestes qui tournent autour d'elle, mais elle n'a pas enfanté les astres et elle ne surpasse pas en grandeur le soleil, qui est de taille à projeter sur elle des effluves irrésistibles.

C'est le précurseur de la physique atomistique que Lucrèce admire dans Empédocle. Leucippe et son disciple Démocrite firent rentrer dans la science l'idée de l'unité qualitative de la substance universelle en ramenant les quatre éléments à n'être plus que des groupements d'atomes de même substance, mais de formes et de grosseurs diverses. Ils conservèrent cependant au feu, générateur de la vie et de la pensée, une prééminence que les astrologues adjugeront tout naturellement aux astres. Le feu n'était pas comme les autres éléments, une mixture d'atomes divers, mais, une coulée d'atomes homogènes, les plus ronds et les plus petits de tous, capables de pénétrer tous les autres corps, même les plus compactes. La genèse du monde — ou plutôt des mondes, car celui que nous voyons n'est qu'une parcelle de l'univers — est, pour les atomistes, un effet mécanique de la chute des atomes, mouvement qui, par suite des chocs et ricochets obliques, produit des tourbillons circulaires. Dans chacun de ces tourbillons, les atomes se criblent en quelque sorte et se tassent par ordre de densité. Les plus pesants vont au centre où ils forment la terre; les autres s'étagent entre le centre et la circonférence, où les plus légers et le plus mobiles s'enflamment par la rapidité de leur mouvement. La logique du système exigeait que la masse de feu la plus considérable et la plus active, celle du Soleil, fût la plus éloignée du centre, et c'est bien ainsi que l'entendait Leucippe, car on nous dit qu'il plaçait la Lune au plus près de la

Terre, le Soleil au cercle « le plus extérieur », et les autres astres entre les deux. Mais Démocrite paraît avoir imaginé les hypothèses les plus hardies pour remettre la doctrine d'accord avec l'opinion commune, avec le fait indubitable que le foyer solaire est celui dont nous sentons le mieux la chaleur. Il en vint à supposer, dit-on, que le Soleil avait été d'abord une sorte de Terre, qui tendait à s'immobiliser au centre du tourbillon primordial, mais qui, supplantée ensuite par la croissance plus rapide de notre Terre, avait été entraînée par le mouvement céleste à tourner autour de celle-ci et se serait « remplie de feu » à mesure que s'accroissait sa vitesse et que s'élargissait son orbite. Ainsi le Soleil restait à portée de la Terre, qui le nourrissait de ses vapeurs, en échange de sa lumière et de sa chaleur. La même hypothèse rendait compte de la proximité plus grande et de la nature moins ignée de la Lune. En fin de compte, ces deux astres, que les astrologues appelleront les « luminaires » (τὰ φῶτα), pour les distinguer des autres planètes, étaient mis à part des autres et rattachés par des liens plus étroits à la Terre, dont ils reproduisaient, avec une dose d'atomes ignés en plus, la composition moléculaire. Ce sera une petite contribution aux théories astrologiques. L'action prépondérante des « luminaires » paraissait chose évidente ; mais la doctrine de Démocrite servira à montrer que cette action, plus forte comme quantité, l'est encore comme qualité, en vertu d'affinités plus étroites. L'hypothèse de l'accélération du mouvement solaire, empruntée à Empédocle (qui, lui, supposait une accélération du mouvement général du Sphæros), fournira aux astrologues des théories aussi ingénieuses que bizarres sur la durée de la vie intra-utérine, théories tendant à démontrer l'identité primordiale de l'horoscope de la conception et de celui de la naissance. Cette période de la vie durait à l'origine un jour, et ce jour, en gardant sa durée première, est devenu depuis un laps de temps mesuré par sept mois et plus. Enfin, si les astrologues proprement dits se sont peu réclamés de Démocrite, en revanche, le philosophe d'Abdère devint le patron des alchimistes, qui n'étaient en somme que des astrologues descendus de l'observatoire au laboratoire.

En même temps que les atomistes, Anaxagore, un peu plus âgé que Démocrite, utilisait comme eux les essais de ses devanciers pour improviser comme eux une cosmogonie qui ne diffère de la leur que par les principes métaphysiques. Anaxagore substitua à l'essence unique des Ioniens, des Éléates et des atomistes, non plus quatre éléments, comme Empédocle, mais une infinité de corps simples, qui, sans être jamais complètement dégagés de tout mélange, révèlent leurs qualités spécifiques dans les composés où l'un deux est en proportion dominante. Il conçut aussi la genèse du monde comme résultant des propriétés immanentes de la substance; mais il crut devoir ajouter à la série des causes une cause initiale, une Intelligence qui avait donné le branle à la machine. Le philosophe n'entendait évidemment pas rentrer par là dans la logique vulgaire, qui explique l'œuvre par l'ouvrier, et amener son système au degré de simplicité qu'offrent les cosmogonies des religions orientales. Mais qu'il le sût ou non, il avait introduit ou plutôt ramené dans la science le principe qui l'intimide et la fait reculer partout où il s'implante; l'idée d'une action voulue, qui remplace l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. Bon gré mal gré, la cause initiale allait devenir aussi cause finale, et on trouverait de plus en plus inutile de chercher dans les propriétés de la matière mise en œuvre des raisons qui se découvraient bien plus aisément dans la volonté intelligente de l'ouvrier. La place était prête pour le démiurge de Platon.

En moins de deux siècles, la science hellénique semblait avoir achevé son cycle : elle revenait vers son point de départ, vers la foi religieuse. Pour employer un mot qui n'était pas encore à la mode en ce temps-là, on l'accusait de banqueroute. Ses efforts mal coordonnés avaient porté à la fois sur tous les domaines de la connaissance ; elle était partie en guerre contre « l'opinion » et avait discrédité le sens commun, sans mettre à la place autre chose que des affirmations sans preuves, qui se détruisaient mutuellement, d'un système à l'autre, par leur discordance même. Les sophistes en conclurent que rien ne restait debout, et que chacun était libre de nier ou d'affirmer à son gré, sur quelque

sujet que ce fût. A quoi bon chercher le vrai, le réel, puisque, comme les Éléates et Héraclite l'avaient démontré par des méthodes contraires, nous ne pouvons percevoir que des apparences trompeuses, et que le témoignage même de nos sens est ce dont nous devons le plus nous défier? « L'homme est la mesure de toutes choses », disait Protagoras ; chacun se façonne une vérité à son usage, autrement dit, conforme à ses intérêts, et celui-là est passé maître dans l'art de vivre qui, sans être dupe de sa propre opinion, réussit à l'imposer aux autres par l'éloquence ou, au besoin, par la force.

II

Avec Socrate s'ouvre une nouvelle ère. Socrate passe pour avoir terrassé l'hydre de la sophistique et sauvé la morale en danger. Ce n'est pas qu'il entendît défendre une parcelle quelconque de la science ou de la tradition : il acheva, au contraire, de ruiner tout ce qui ressemblait encore à une affirmation, y compris les propositions sophistiques. Mais, tout en déclarant ne rien savoir, il invita tous les hommes de bonne volonté à chercher la vraie science, leur certifiant, au nom d'une révélation divine, qu'ils la trouveraient et que la morale y serait contenue par surcroît. Seulement, il pensait que la raison humaine ne peut connaître avec certitude d'autre objet qu'elle-même, et que la science future devait s'interdire, par conséquent, les vaines recherches qui l'avaient dévoyée, l'étude de la « Nature » extérieure. Si l'homme n'était plus, aux yeux de Socrate, la mesure de toutes choses, il restait la mesure de celles qu'il peut connaître : les limites de sa nature marquaient aussi les limites de son savoir. Au delà s'étendait à perte de vue l'inconnaissable, le mystère du divin, dans lequel l'esprit humain ne peut pénétrer que par la Révélation. On sait quel cas il faisait des sciences dépourvues d'applications pratiques, et en particulier des théories cosmogoniques qui avaient tant exercé jusque-là l'ingéniosité des philosophes. « En général », dit Xénophon, « il défendait de se préoccuper outre mesure des corps célestes et des lois suivant lesquelles

la divinité les dirige. Il pensait que ces secrets sont impénétrables aux hommes, et qu'on déplairait aux dieux en voulant sonder les mystères qu'ils n'ont pas voulu nous révéler. Il disait qu'on courait le risque de perdre la raison en s'enfonçant dans ces spéculations, comme l'avait perdue Anaxagore avec ses grands raisonnements pour expliquer les mécanismes des dieux ».

C'est le cri des moralistes de tous les temps, et on dirait que l'astronomie leur paraît de toutes les sciences la plus orgueilleuse et la plus inutile. Horace demandant de quoi a servi à Archytas de « parcourir le ciel, puisqu'il devait mourir », n'est pas moins pressant là-dessus que Bossuet s'écriant (dans son *Sermon sur la loi de Dieu*) : « Mortels misérables et audacieux, nous mesurons le cours des astres... et, après tant de recherches laborieuses, nous sommes étrangers chez nous-mêmes ! », ou que Malebranche écrivant (dans sa *Recherche de la vérité*) : « Qu'avons-nous tant à faire de savoir si Saturne est environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites lunes, et pourquoi prendre parti là-dessus ? » Socrate bornait l'utilité de l'astronomie à la confection du calendrier ; pour le surplus, il se moquait des gens qui, même s'ils parvenaient à savoir ce qui se passe là-haut, ne pourraient jamais « faire à leur gré les vents et la pluie ». Quel accueil eût-il fait à l'astrologie, qui avait la prétention d'être précisément l'astronomie appliquée, et appliquée à la connaissance de l'homme, s'il l'avait connue et si elle avait pu lui démontrer qu'elle était révélée ? Nous l'ignorons ; mais il est bon de noter que ce furent ses disciples les plus fidèles, les moralistes les plus étroits et les plus fermés aux curiosités de la science inutile, les stoïciens, qui introduisirent l'astrologie dans le sanctuaire de la philosophie pratique. S'il avait fait descendre la philosophie du ciel en terre, comme on le répète depuis Cicéron, elle ne tarda pas à y remonter.

Les grands initiateurs n'ont jamais été des constructeurs de systèmes, mais des hommes qui ont ramassé toute leur énergie dans un sentiment unique, dans un vouloir puissant, capable d'agir par le choc sur la volonté des autres et de la marquer de son empreinte. L'impulsion ainsi donnée peut se transformer en

mouvements divergents, mais le point de départ commun reste visible des directions les plus opposées. Après Socrate, quiconque se proposa d'arriver par le savoir à la vertu et de n'estimer la science qu'en raison de son efficacité morale fut un socratique.

Pur de tout mélange d'indiscrète curiosité, le socratisme eût tué l'esprit scientifique sans atteindre le but visé, car la morale ne peut être objet de science. L'exercice d'une volonté supposée libre échappe par définition à l'étreinte rigide des lois naturelles que la science cherche à établir. En voulant associer et même confondre des procédés intellectuels incompatibles, les moralistes socratiques se sont obstinés dans la prétention de démontrer l'indémontrable, et leurs systèmes ont fini par s'absorber dans des dogmes religieux dont ils tenaient indûment la place.

C'était déjà une religion que la vaste et poétique synthèse où Platon fit entrer des connaissances encyclopédiques converties en dogmes moraux. Après avoir longtemps retourné dans tous les sens les problèmes de pure morale, privée et publique, Platon voulut aussi, comme les savants d'autrefois, écrire un traité de la Nature. Il ne put que faire un triage dans les doctrines antérieures, avec une préférence marquée pour le pythagorisme, et relier le tout par son apport à lui, le plan voulu et conscient du « démiurge », en qui l'on reconnaît encore l'Esprit moteur d'Anaxagore. Le *Timée* est peut-être la dernière œuvre de Platon. C'est aussi la plus mystique, celle où l'habitude d'affirmer sans preuves s'étale avec le plus de complaisance, sous la responsabilité du pythagoricien Timée, et où l'affaiblissement de la raison raisonnante est le plus sensible. Aussi le *Timée* devint-il plus tard le bréviaire de tous les adeptes des doctrines, sciences et arts mystiques, qui l'ont torturé et dénaturé en le commentant sans cesse. Les astrologues ne furent pas les derniers à faire provision d'arguments dans le *Timée*. Ils n'eurent que l'embarras du choix, car tout le système est fait à souhait pour appuyer leurs postulats.

D'abord, le monde est un : le démiurge a ramassé dans sa capacité sphérique toute la matière existante, la totalité de chacun des quatre éléments, — ceux-ci différenciés simplement par les

formes géométriques de leurs molécules, — de sorte qu'il n'y a aucun obstacle extérieur, choc ou résistance, qui puisse être pour lui une cause de désordre ou de destruction. De plus, le monde est un être vivant, dont tous les organes, par conséquent, sont solidaires les uns des autres et liés par une harmonie si parfaite que ce vaste corps est à jamais « exempt de vieillesse et de maladie ». Cet être vivant a pour principe de vie et de mouvement une âme composée en raison ternaire d'éléments spirituels, corporels et mixtes, âme créée avant le corps, qu'elle enveloppe et pénètre. Elle comprend sept parties premières, ordonnées et subdivisées suivant les proportions de l'harmonie musicale, arithmétique et géométrique. L'essence spirituelle de l'âme meut le cercle extérieur du monde de gauche à droite (d'Orient en Occident), et l'essence matérielle imprime aux sept cercles intérieurs un mouvement en sens contraire autour d'un axe incliné sur l'autre, mouvement qui, combiné avec le premier, leur fait décrire dans l'espace, avec des vitesses différentes, des spirales alternativement montantes et descendantes. De ces cercles ou astres mouvants, Platon ne connaît encore par leur nom que la Lune, le Soleil, Vénus et Mercure : « pour les autres, les hommes ne s'étant pas mis en peine de leurs révolutions, sauf un bien petit nombre, ils ne leur donnent pas de noms ». On voit bien — soit dit en passant — que Platon ne connaît pas encore l'astrologie chaldéenne. Seule, la Terre, traversée et comme clouée à sa place par l'axe immobile sur les pivots duquel roule l'univers, ne participe pas au mouvement général imprimé après coup à la machine ronde.

Tous ces astres, fixes ou errants, et la Terre elle-même, « la plus ancienne des divinités nées dans l'intérieur du ciel », sont des dieux vivants et immortels, le démiurge les ayant façonnés de corps et d'âme à l'image du monde entier, qui est le plus grand des dieux après son auteur. Les astres une fois créés, le démiurge, qui ne voulait pas mettre directement la main à des œuvres périssables, laissa aux « organes du temps », aux dieux-planètes, le soin d'achever le monde en façonnant eux-mêmes les êtres mortels. Il se contenta de leur fournir, pour animer ces êtres, des âmes de qualité inférieure, devant qui il daigna exposer ses

desseins et justifier sa Providence avant de les répartir par lots dans les astres. Autant qu'on en peut juger à travers l'obscurité peut-être voulue du texte, les âmes font une station dans les étoiles fixes avant de descendre dans les sphères inférieures, où les dieux-planètes s'occupent de leur confectionner un habitacle matériel. Copiant de leur mieux le modèle universel dont eux-mêmes et le monde étaient déjà des copies, ces dieux façonnent, pour y loger les âmes, des corps sphériques. Malheureusement, l'enveloppe sphérique de l'âme eut besoin d'un véhicule pour la porter et la soustraire aux chocs qu'elle eût rencontrés en roulant à la surface de la terre. Les dieux, n'ayant plus cette fois de modèle à copier, imaginèrent un mécanisme approprié au but. Platon étale à ce propos les naïvetés de sa physiologie, montrant comme quoi le poumon, perméable à l'air et rafraîchi par les boissons, rafraîchit à son tour le cœur, auquel il sert de coussin; comment la rate a pour fonction d'essuyer la surface miroitante du foie, sur laquelle les dieux font apparaître les images dont ils veulent occuper l'âme; et comment les intestins, repliés sur eux-mêmes, allongent le trajet des aliments afin de laisser à l'homme le temps de penser. Pour douer de vie le véhicule de l'âme intelligente, les dieux sont obligés de prélever sur la substance de celle-ci de quoi confectionner deux autres âmes plus matérielles, logées l'une dans la poitrine, l'autre dans le ventre, et ils prennent soin de séparer ces trois hôtesses du corps par des barrières, la cloison du diaphragme et l'isthme du cou. Les organes des sons ne sont pas oubliés, et la théorie de la perception externe dépasse en imprévu tout le reste.

Platon n'a pas jugé à propos d'expliquer nettement si chaque dieu planétaire fabrique des habitants pour son propre domaine, ou s'ils s'occupent tous de façonner les hommes qui vivent sur la terre. Anaxagore et Philolaos ayant déjà placé des habitants sur la lune, il est probable que Platon peuplait toutes les planètes. Mais le système de la pluralité des mondes habités n'a jamais souri aux astrologues, qui ont besoin de faire converger vers la terre tout l'effet des énergies sidérales. Aussi, les commentateurs du *Timée* profitèrent des réticences embarrassées de Platon pour

lui faire contresigner la théorie la plus favorable à la thèse astrologique, à savoir que l'homme terrestre est le produit de la collaboration de tous les dieux-planètes.

Les mythes platoniciens doivent au vague même de leurs contours une certaine grâce, et l'on reste libre de croire que le maître lui-même ne les prenait pas autrement au sérieux[1] : mais, transformés en dogmes par la foi pédantesque des néo-platoniciens, ils devinrent d'une puérilité qui fait sourire. Tel croit savoir que les âmes descendent des régions supérieures par la Voie Lactée, d'où elles apportent le goût et le besoin de l'allaitement; un autre, commentant le Xe livre de la *République* — où se trouve déjà esquissé l'itinéraire des âmes — sait où sont les ouvertures par lesquelles elles passent. Elles descendent par le tropique chaud du Cancer, et remontent après la mort par le tropique froid du Capricorne, attendu qu'elles arrivent pleines de chaleur vitale et qu'elles s'en retournent refroidies. Cette descente ou chute des âmes, combinée avec la métempsycose et la théorie de la réminiscence, rendait merveilleusement compte de l'action des planètes non seulement sur le corps humain qu'elles construisent de toutes pièces, mais sur l'âme, qui traverse leurs sphères ou même s'arrête sur chacune d'elles et arrive ainsi à la terre chargée de tout ce qu'elle s'est assimilé en route. De même, le retour des âmes aux astres d'où elles sont parties fournit un thème tout fait au jeu des « catastérismes » ou transferts dans les astres, qui deviendra si fort à la mode et fera du ciel, pour le plus grand bénéfice des astrologues, une collection de types fascinant à distance et pénétrant de leurs effluves les générations terrestres.

Quand le mysticisme déchaîné par Platon menaça d'emporter la raison humaine à la dérive, le maître n'était plus là pour tempérer de son énigmatique sourire la ferveur de ses disciples. Son nom, invoqué à tout propos par les astrologues, magiciens, théurges, alchimistes, cabbalistes et démonologues de toute race,

1) Cf. sur ce sujet la thèse récente — aux conclusions excessives peut-être, mais à coup sûr inquiétantes pour les moralistes — de L. Couturat, *De platonicis mythis*. Paris, 1896.

servit à couvrir les plus rares inepties qu'aient jamais produites des cerveaux enivrés de mystère. Toutes ces âmes en disponibilité que le démiurge sème à pleines mains dans le monde deviendront — ou plutôt redeviendront — des génies, des volontés agissantes, dont l'obsédante intrusion remplacera, pour des esprits redescendus au niveau intellectuel des primitifs, la notion de loi naturelle.

Mais laissons-là le *Timée* et ses commentateurs. C'est le platonisme tout entier qui est prêt à se convertir en astrologie. Le ciel de Platon est couvert des modèles de tout ce qui existe sur terre, modèles copiés eux-mêmes sur les Idées divines. Toute la machine est une vaste roulette dont l'axe, un fuseau d'acier, repose sur les genoux de la Nécessité, et c'est de là que tombent sur terre les âmes déjà criblées, triées, estampillées par le mouvement des orbes qui tournent à l'intérieur avec un ronflement sonore et les font vibrer à l'unisson de leur éternelle harmonie. Platon parle déjà comme un astrologue, ou plutôt il dicte aux astrologues futurs un de leurs dogmes, quand il dit dans le *Banquet* que le sexe masculin est produit par le Soleil, le féminin par la Terre, et que la Lune participe des deux.

Nous pourrions sans inconvénient éliminer Aristote de la liste des précurseurs de l'astrologie, si ce prince de la science antique n'était de ceux avec lesquels toute doctrine a dû chercher des accommodements. C'est Aristote qui a fixé pour des siècles la théorie des propriétés élémentaires de la matière, théorie qui fait le fond de la physique astrologique de Ptolémée et lui permet d'expliquer scientifiquement la nature des influences astrales. Aristote accepte les quatre éléments déclarés corps simples par Empédocle, mais en les considérant chacun comme un couple de qualités sensibles à choisir dans les quatre que révèle le sens du toucher, c'est-à-dire le chaud, le froid, le sec et l'humide. Ainsi, l'union du chaud et du sec produit le feu ; celle du chaud et de l'humide, l'air ; celle du froid et de l'humide, l'eau ; celle du froid et du sec, la terre. Ce sont là toutes les combinaisons possibles, celle du chaud et du froid ou du sec et de l'humide n'aboutissant qu'à une simple soustraction d'énergie. Chacune

des propriétés couplées pouvant se découpler pour entrer dans une autre association binaire, les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres : proposition de grande conséquence, car l'affirmation contraire eût pu décourager non pas les astrologues, qui trouvent à glaner dans tous les systèmes, mais les alchimistes. Aristote assure ainsi à sa théorie les avantages de deux conceptions jusque-là opposées, de celle qui affirmait l'unité de la substance comme de celle qui tenait pour la diversité qualitative des éléments. Le froid, le chaud, le sec et l'humide reviendront à satiété dans la dialectique des astrologues qui cherchent à déguiser le caractère religieux de l'astrologie, car c'est là qu'aboutit chez eux tout raisonnement remontant aux causes premières.

La cosmographie d'Aristote est à la hauteur de la science astronomique de son temps. Il en a éliminé la cosmogonie, en soutenant que le monde n'a pas eu de commencement : pour le reste, il a adopté, en le retouchant de son mieux, le système des sphères, imaginé jadis par les physiciens d'Ionie, développé par Eudoxe et Callippe. Il l'a débarrassé de l'harmonie musicale des pythagoriciens, et il a relâché autant qu'il l'a pu les liens de solidarité qu'il trouva établis entre les générations terrestres et les astres, en s'insurgeant contre la tyrannie des nombres et des figures géométriques, en attribuant à tout ce qui vit une âme locale, un moteur propre, qui contient en soi sa raison d'être et poursuit ses fins particulières. L'esprit général de la philosophie péripatéticienne, qui est de substituer partout le vouloir à l'impulsion mécanique, la cause finale à la cause efficiente, est au fond — et c'est en cela qu'il est socratique — le contre-pied de l'esprit scientifique. Comme tel, il n'était pas favorable à l'astrologie sous forme de science exacte, toute spontanéité ayant pour effet de déranger les calculs mathématiques, et, d'autre part, il n'aimait pas le mystère, l'incompréhensible. Théophraste, qui fut un des premiers à entendre parler de l'astrologie chaldéenne enseignée par Bérose, ne paraît pas l'avoir prise au sérieux. Il trouvait « merveilleuse » cette façon de prédire « la vie de chacun et la mort, et non des choses communes simplement » : mais on sait ce que signifie « merveilleux » sous la plume d'un péripaté-

ticien. Cependant, les péripatéticiens, en tirant une ligne de démarcation entre le monde supérieur, immuable, et le monde sublunaire, où les éléments sont sans cesse brassés et combinés par la rotation des sphères environnantes, offraient aux astrologues des conditions de paix tout à fait honorables. Ceux-ci ont pu, là comme ailleurs, prendre ce qui leur était utile, et négliger le reste.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la physique épicurienne, qui n'est autre que l'atomisme rétréci à la mesure socratique, c'est-à-dire vu du côté qui intéresse l'homme et la morale. Nous voici au seuil de l'école, socratique aussi et moraliste à outrance, qui, précisément pour cette raison, a cru trouver dans l'astrologie toute la somme d'utilité que peut contenir la science des mouvements célestes, l'école stoïcienne.

Son fondateur, ou plutôt ses fondateurs — car on ne peut séparer de Zénon ce Chrysippe qui, comme le dit Cicéron, « a consolidé le Portique », — en quête d'une physique susceptible d'être convertie en morale, choisirent celle d'Héraclite. Ils eurent soin de n'y pas laisser entrer les abstractions pythagoriciennes ou les essences spirituelles que Platon associait, qu'Aristote combinait avec les corps. Ils répétaient à tout propos, comme leurs confrères les cyniques, que tout ce qui existe est corporel et nous est connu par contact avec les organes des sens, chacun des sens étant ébranlé par les particules semblables à celles dont il est lui-même composé. Ils arrivaient ainsi par le chemin le plus court au rendez-vous de toutes les philosophies socratiques, à la théorie de l'homme microcosme, image et abrégé du monde, car nous ne connaîtrions pas le monde si nous n'étions faits comme lui. Pour eux aussi, l'homme est la mesure de toutes choses. Si l'homme est semblable au monde, le monde est semblable à l'homme. C'est donc un être vivant, doué de sensibilité et de raison, raison et sensibilité infusées dans la masse de son être sous forme de molécules subtiles, ignées ou aériennes, et établissant entre tous ses membres une sympathie parfaite. Cette sympathie n'a nullement le caractère d'un pouvoir occulte, d'une faculté mystérieuse ; elle est la conséquence mécanique du fait

qu'il n'y a point de vide dans la Nature, et que le mouvement de l'une quelconque des parties de l'Être doit avoir sa répercussion dans le monde entier. On n'oubliait plus ce dogme de la sympathie universelle quand on avait entendu dire à un stoïcien qu'un doigt remué modifie l'équilibre de l'univers.

Nous n'avons pas à expliquer comment, à force de contradictions et de paradoxes soutenus avec l'entêtement des gens qui ont leur but marqué d'avance, les stoïciens parvinrent à tirer de ce réalisme grossier une morale très pure. Ceux-là seuls peuvent s'en étonner qui, dupes du son des mots, croient la dignité de l'homme attachée à la distinction de deux substances dotées de qualités contraires. Ne disons pas que cette morale était absolument impraticable, puisqu'il y a eu un Épictète et un Marc-Aurèle ; et surtout n'oublions pas que les premiers stoïciens, reprenant le rêve de Platon, ont caressé l'espoir de l'imposer aux peuples en y convertissant les rois. Le stoïcisme à ses débuts ne resta pas enfermé dans l'école : il fit du bruit dans le monde, et il faut s'en souvenir pour apprécier la somme d'influence qu'il put mettre au service de l'astrologie. Il fut un temps où les parvenus qui s'étaient taillé des royaumes dans l'empire d'Alexandre eurent comme une velléité de se mettre à l'école des stoïciens, qui étaient alors — on n'en saurait douter à ce signe — les philosophes à la mode. Antigone Gonatas était en correspondance avec Zénon ; il assistait parfois aux leçons du philosophe, et il fit venir à Pella, à défaut du maître, deux de ses disciples. L'un d'eux, Persæos, devint le précepteur du prince royal Halcyoneus. Sphæros, disciple de Cléanthe, avait été appelé à Alexandrie par Ptolémée III Évergète avant de devenir le conseiller intime du roi réformateur Cléomène de Sparte. Ces prédicateurs de cour, persuadés que le sage sait tout, écrivaient à l'envi des traités *Sur la Royauté* pour enseigner l'art de régner philosophiquement.

Dans cet art entrait le respect de la religion populaire, et surtout des habitudes auxquelles le vulgaire tenait le plus, c'est-à-dire des divers procédés divinatoires usités pour entrer en communication avec les dieux. Jusqu'à quel point étaient-ils en cela

sincères avec eux-mêmes, nous ne saurions le dire; car, s'ils n'avaient pas la foi naïve du peuple, ils croyaient bon tout ce qui est utile à la morale, et la religion, convenablement expurgée, leur paraissait la forme d'enseignement moral appropriée à l'intelligence populaire. Le mythe, l'allégorie, la parabole n'est pas un mensonge, pensaient-ils après bien d'autres, mais seulement le voile plus ou moins transparent de la vérité qui ne serait pas accueillie toute nue. Les stoïciens travaillèrent consciencieusement à soulever le voile pour les initiés, et ils firent au cours de leur exégèse des trouvailles qui serviront d'excuse, après avoir servi d'exemple, à nos mythographes d'aujourd'hui. Nous ne relèverons que les explications concernant les mythes d'origine sidérale. Ils n'en vinrent pas tout de suite à découvrir que la lutte des dieux homériques était le souvenir défiguré d'une conjonction de sept planètes — le mérite en revient au stoïcien Héraclite, contemporain d'Auguste, et sans doute aussi astrologue que stoïcien; — mais on ne douta plus après eux que Apollon ne fût le soleil et Artémis la lune, ou encore Athênê; que Apollon ne dût le surnom de Loxias à l'obliquité de l'écliptique, celui de Pythios à la putréfaction que cause la chaleur humide et qu'arrête la chaleur sèche. Ils enseignaient, du reste, en dehors de toute allégorie, que les astres sont des dieux vivants, bien supérieurs à l'homme et agissant, en vertu de la sympathie universelle, sur son destin. La Terre était pour eux aussi une déesse, la vénérable mère des dieux, Rhéa, Démèter, Hestia. Leur foi, sur ce point, était assez sincère pour en devenir intolérante. Aristarque de Samos s'étant avisé de soutenir que la terre tournait autour du soleil, Cléanthe, disciple et successeur de Zénon au scholarchat, l'accusa d'impiété et voulut le faire condamner par les Athéniens qui, indulgents pour les bouffonneries mythologiques, ne l'étaient nullement pour les athées. Ce sont peut-être ces clameurs qui ont ajourné à près de vingt siècles le triomphe des idées d'Aristarque et affermi la base de tous les calculs astrologiques.

Mais ce qui prédestinait tout particulièrement les stoïciens à se porter garants des spéculations astrologiques et à leur chercher

des raisons démonstratives, c'est leur foi inébranlable dans la légitimité de la divination, dont l'astrologie n'est qu'une forme particulière. Ils n'ont jamais voulu sortir d'un raisonnement que leurs adversaires qualifiaient de cercle vicieux et qu'on peut résumer ainsi : « Si les dieux existent, ils parlent : or, ils parlent, donc ils existent ». La conception d'êtres supérieurement intelligents, qui se seraient interdit de communiquer avec l'homme, leur paraissait un non-sens. Mais, tandis que le vulgaire ne cherche à connaître l'avenir que pour se garer des dangers annoncés et tombe dans la contradiction qu'il y a à prétendre modifier ce qui est déjà certain au moment où les dieux le prévoient, les stoïciens s'épuisaient en vains efforts pour concilier la logique, qui mène tout droit au fatalisme, avec le sens pratique, qui demandait à la divination des avertissements utilisables. Si l'avenir est conditionnel, il ne peut être prévu : s'il pouvait être prévu, c'est que les conditions pourraient l'être également, auquel cas il n'y aurait plus de place parmi elles pour les actes libres, la liberté échappant par définition à la nécessité d'aboutir à une décision marquée d'avance. Cet argument, qui tourmente encore les métaphysiciens d'aujourd'hui, acquérait une énergie singulière dans le système de la sympathie universelle, où tout acte posé engendre des répercussions à l'infini. Qu'un seul acte libre vînt à se glisser dans la série des causes et des effets, et la destinée du monde, déviée par cette poussée imprévue, s'engageait dans des voies où l'intelligence divine elle-même ne pouvait plus la précéder, mais seulement la suivre.

Les stoïciens ont vaillamment accepté ces conséquences de leurs propres principes. Ils s'en servaient pour démontrer la réalité de la Providence, la certitude de la divination, et s'extasiaient à tout propos sur le bel ordre du monde, dû à l'accomplissement ponctuel d'un plan divin, aussi immuable que sage. Mais ils n'en étaient pas moins décidés à rejeter les conséquences morales du fatalisme, surtout le « raisonnement paresseux (ἀργὸς λόγος) », qui concluait toujours à laisser faire l'inévitable destinée. Chrysippe fit des prodiges d'ingéniosité pour desserrer, sans les rompre, les liens de la Nécessité, distinguant entre la nécessité

proprement dite et la destinée (εἱμαρμένη), entre les causes « parfaites et principales » et les causes « adjuvantes », entre les choses fatales en soi et les choses « confatales » ou fatales par association; cherchant à distinguer, au point de vue du degré de fatalité, entre le passé, dont le contraire est actuellement impossible, et l'avenir, dont le contraire est impossible aussi, en fait, mais peut être conçu comme possible. En fin de compte, l'école stoïcienne ne réussit à sauver que la liberté du sage, laquelle consiste à vouloir librement ce que veut l'Intelligence universelle. Le sage exerce d'autant mieux cette liberté qu'il connaît mieux et plus longtemps d'avance le plan divin. Il peut ainsi marcher, comme le dit Sénèque, au lieu d'être traîné dans la voie tracée par le destin. De là, l'utilité incomparable de la divination, utilité que fait valoir pour l'astrologie, même dans ces limites jugées par lui trop étroites, l'astronome, astrologue et stoïcien péripatétisant Ptolémée, au commencement de sa *Tétrabible*. On va répétant, dit-il, « que la prescience des choses qui doivent arriver quand même est superflue; mais c'est un raisonnement sommaire et sans précision ». Il faut distinguer entre la nécessité absolue et la prédestination naturelle. « Et même s'il s'agit de choses devant arriver nécessairement, n'oublions pas que l'imprévu amène des excès de trouble ou de joie; tandis que savoir d'avance habitue et apaise l'âme, en lui faisant considérer comme présent un avenir éloigné, et la prépare à accepter en paix et tranquillité tout ce qui doit advenir ».

Nous aurons tout le temps d'apprécier la part considérable que prirent les stoïciens à l'élaboration des théorèmes astrologiques en exposant ces théorèmes eux-mêmes. Il est plus difficile — et ceci n'est heureusement pas de notre sujet — d'estimer l'influence qu'exerça en retour sur le stoïcisme l'astrologie, importée en Grèce au moment même où la philosophie du Portique était dans sa période de formation. Ce qui est certain, c'est que Chrysippe reconnaissait dans les « Chaldéens » des alliés, qu'il leur empruntait des exemples de problèmes fatalistes et retouchait à sa façon, pour les rendre irréfutables, les termes de certaines propositions astrologiques, celle-ci, par exemple, que rapporte

Cicéron : « Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, celui-là ne mourra pas en mer ». Il est remarquable que la vogue du Portique, à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure, coïncide avec la diffusion des idées que le Chaldéen Bérose apportait alors de l'Orient.

Voulue ou non, l'alliance de l'astrologie et du stoïcisme se fit par la force des choses; elle se fortifia par l'influence réciproque que ne pouvaient manquer d'exercer l'une sur l'autre des doctrines également préoccupées de savoir et de prévoir. Zénon et Bérose n'étaient pas seulement contemporains. S'il est vrai qu'ils eurent l'un comme l'autre, de leur vivant, leur statue à Athènes, on peut dire que l'instinct populaire avait deviné ce que nous aurons plus de peine et moins de grâce à démontrer.

A. Bouché-Leclercq.

UNE

RÉCENTE CONTROVERSE ENTRE THÉOLOGIENS ALLEMANDS

SUR L'INSTITUTION DE LA SAINTE CÈNE

Ce qui fait le principal mérite de cette controverse, et ce qui en elle intéressera sans doute avant tout les lecteurs de cette *Revue*, c'est qu'elle est en général dégagée de toute préoccupation dogmatique. Nous ne sommes pas en présence d'une querelle métaphysique, spéculative sur l'ubiquité, la présence réelle, la transsubstantiation romaine ou le symbolisme. Toutes ces questions, tant de fois discutées et si stérilement, sont résolument reléguées à l'arrière-plan. La critique, se plaçant sur le terrain strictement historique, s'applique à chercher quelle a été la pensée authentique de Jésus lui-même sur la Cène, quel a été son dessein, son intention, lorsque, au cours de son dernier repas, il prononça en offrant le pain et le vin à ses disciples les paroles qui sont dans toutes les mémoires (*Marc*, XIV, 22-26). C'est une discussion libre et hardie en même temps que courtoise — chose rare jadis en théologie — à laquelle nous assistons, et qui sans s'attaquer directement à l'ancienne conception réaliste la ruine pourtant par la base en examinant impartialement les textes. On reproche souvent à la critique d'être une science essentiellement négative, et il semble qu'on dirait volontiers d'elle dans certains milieux ce que Bayle disait de la philosophie : « Elle réfute d'abord les erreurs ; mais si on ne l'arrête point là elle réfute les vérités ; et quand on la laisse à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne trouve où s'asseoir. » En la suivant dans son œuvre de science *positive*, nous verrons combien ce reproche est généralement immérité ; nous nous convaincrons que, semblable aux poudres corrosives salutaires, « elle consume les chairs baveuses de la plaie sans pour cela ronger la chair vive, carier les os et percer jusqu'aux moelles » ; et nous devrons reconnaître qu'elle a su trouver *où s'asseoir*.

L'historique que nous allons faire sera très bref, aussi serons-nous obligé de négliger les interminables digressions d'une érudition variée et subtile dans lesquels plusieurs des théologiens dont nous nous occuperons ont délayé le sujet proprement dit.

L'origine de la controverse se trouve un peu en dehors du terrain sur lequel elle s'est depuis circonscrite. C'est un débat sur une question toute accessoire qui a provoqué la grande levée de boucliers. On avait toujours considéré jusqu'ici le pain et le vin comme étant les éléments nécessaires de la Cène. Jamais ce point n'avait été contesté, bien que l'on sût que quelques sectes ascétiques des premiers siècles avaient remplacé le vin par l'eau. Or, en 1891, M. le professeur Harnack, de Berlin, érudit puissant autant que penseur distingué, publia dans les *Texte und Untersuchungen* une étude intitulée : *Le pain et l'eau*; *les éléments eucharistiques chez Justin.* Il entreprit de montrer que l'usage de l'eau en lieu et place du vin était beaucoup plus répandu qu'on ne l'a cru jusqu'à présent. Il s'efforça de le retrouver dans les écrits de Justin Martyr, de le montrer répandu dans des sectes nombreuses et même dans toute l'Église d'Afrique; il pensa enfin retrouver les premières traces jusque dans la tradition évangélique. Cette dernière prétention surtout était bien aventureuse. Mais son principe de critique, par sa rigueur même, l'exposait à des conclusions excessives : il ne veut voir dans un texte que ce que ce texte contient *expressément*. Or, autant il est illégitime d'introduire dans les textes une pensée qui leur est étrangère, autant il est d'une critique étroite de ne pas vouloir reconnaître ce qu'ils supposent implicitement. Dans ces conditions M. Harnack pouvait en effet soutenir que le contenu de la coupe n'est pas précisé. Nulle part Paul ne le mentionne. Et même il a recommandé de s'abstenir complètement du vin (*Rom.*, XIV, 21). Dans les synoptiques, Jésus offre la *coupe* et le pain; il n'est pas question de vin ! Mais quelques lignes plus haut (*Luc*, XXII, 18), ou plus bas (*Marc*, XIV, 25), il parle du jus de la vigne dont il boit pour la dernière fois. On voit combien tout cela est arbitraire.

Le professeur Zahn se chargea de la réponse, et dans une brochure intitulée : *Le pain et le vin dans la Cène de l'ancienne Église*, publiée en 1892 à Erlangen et à Leipzig, il prit le contrepied de son collègue de Berlin. Grâce aux ressources de son immense érudition et à l'excellence de sa cause, il put détruire point par point les résultats auxquels ce dernier pensait être arrivé. Voici ses conclusions générales, qui ont été, croyons-nous, unanimement adoptées et qui paraissent définitives : 1° Les premières communautés chrétiennes employaient toujours le pain et le vin ; 2° Justin connaissait cet usage et le considérait comme seul légitime ; 3° Il est vrai pourtant que, par exception et pour un temps, certaines sectes ascétiques, et certaines communautés du

nord de l'Afrique (Cyprien, *Lettre* 63) remplacèrent le vin par l'eau.

La Cène dans le Nouveau Testament. — M. Harnack ne s'est pas contenté de discuter sur la nature des éléments eucharistiques. Dans la conclusion de son étude, il a voulu montrer, très brièvement, il est vrai, quelle a dû être la pensée de Jésus-Christ : Pour lui, le Seigneur a voulu *instituer* un repas mémorial de sa mort. — Il a précisé la façon dont il désirait que ce repas fût célébré. Il l'a célébré lui-même une fois à l'avance avec ses disciples et en leur offrant le vin de la coupe et le pain il a présenté sa chair et son sang comme nourriture de l'âme. Dans l'Église primitive, la Cène et l'agape coïncidèrent souvent, de sorte qu'outre le pain et le vin ou l'eau on prenait d'autres aliments. La bénédiction n'était donc pas attachée aux espèces elles-mêmes, mais d'une façon plus générale à la *nourriture* prise avec actions de grâce, en souvenir du dernier souper et de la mort de Jésus. L'Église a pourtant fait une œuvre de sagesse, en limitant et en déterminant d'une façon précise les éléments eucharistiques, car il était à redouter que la variété luxueuse des aliments ne vienne à compromettre la dignité d'un repas qui devait avoir un caractère de sainteté. C'est ce qui arriva effectivement à Corinthe (II *Cor.*, XI, 20-23). Jésus a donc voulu sanctifier les fonctions primordiales de la vie naturelle; en nous exhortant à transformer l'entretien et le développement de cette vie naturelle en une puissance toujours plus grande de vie spirituelle.

Mais c'est M. Jülicher qui, on peut dire, a changé l'axe de la discussion, en portant tout son effort sur les textes du Nouveau Testament[1]. Dans la première partie de son article il traite la question patristique; mais sans apporter aucun élément nouveau dans la discussion. Après avoir rendu hommage au talent de M. Harnack, il reproche à M. Zahn ses vivacités de controverse; puis reprend sous une forme plus modérée toute l'argumentation de ce dernier contre le professeur de Berlin. La partie neuve et intéressante de son étude a trait à la pensée de Jésus. Sur ce point encore il se sépare radicalement de M. Harnack en cherchant à démontrer que Jésus n'a pas voulu instituer un rite commémoratif, et qu'il n'a pas eu l'idée d'une nourriture spirituelle.

Déjà M. Weizsäcker, dans son remarquable ouvrage sur *Les temps apostoliques* qui fait époque dans l'histoire de la littérature théologique

1) *Contribution à l'histoire de la célébration de la Cène dans l'Église primitive* (*Traités théologiques publiés à l'occasion du 70e anniversaire de Weizsäcker*), Fribourg, 1892.

allemande, avait soutenu que les paroles de Jésus touchant le pain et le vin ne sont qu'une *parabole* qui n'est pas suivie de son explication. Il fait une distinction assez subtile et spécieuse. Pour lui, Jésus, à propos du pain, ne fait pas allusion à sa mort. Il ne dit pas en effet : Ceci est mon corps *rompu* pour vous. A propos du vin, au contraire, il fait à son martyre prochain une allusion directe en disant : Ceci est mon sang *versé* pour vous. Ainsi le vin seul est le symbole de la mort du Christ ; le pain n'est que le symbole de la présence du Sauveur dans la communauté.

M. Jülicher reprend pour lui en la complétant et en la précisant la thèse de M. Weizsäcker. Il commence par écarter la distinction que nous venons de rappeler. Les paroles de Jésus-Christ concernant le pain et le vin ont pour lui la même signification symbolique et expriment la même pensée sous deux formes différentes. Jésus aimait à présenter ainsi à la suite deux paraboles sur un même sujet constituant deux développements parallèles d'une seule idée (*les paraboles du Levain et du Grain de sénevé ; celles de la Brebis perdue et de la Drachme perdue*). Les paraboles de la Cène nous présentent un exemple de ces sortes de doublets. Dans les deux cas Jésus pense à sa mort : et c'est sur sa fin prochaine qu'il veut attirer l'attention des disciples. — S'il avait lui-même mangé du pain et bu du vin, nous serions en présence d'un *acte symbolique* analogue à ceux de l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas le cas. Jésus s'est abstenu de boire et de manger, et il n'attache aucune importance au fait que ses disciples mangent et boivent. Et c'est ici l'originalité et la nouveauté de la thèse de M. Jülicher ; c'est l'un des points sur lesquels il se sépare radicalement de M. Harnack qui insistait sur l'idée de *nourriture spirituelle*, d'assimilation de la personne du Christ. A l'occasion du repas, il vient simplement à la pensée de Jésus de faire une comparaison. De même qu'il rompt le pain, de même son corps sera rompu : de même qu'il verse le vin, de même son sang sera versé. Les mots importants qu'il a dû accentuer en parlant sont : ἔκλασεν, ἐκχυνόμενον, et non pas φάγετε, πίετε, qui ne sont que très accessoires.

On comprend que, dans ces conditions, il ne soit plus question d'*institution* ou de rite : pas plus que pour la parabole du *Semeur* ou celle du *Bon Samaritain*. Jésus est à table, et au cours de la conversation, *sans aucune intention préméditée*, il dit, suivant sa coutume, une parabole. Comme il prévoit que sa mort est proche, c'est sa mort qui est l'objet de cette parabole, la dernière qu'il prononcera. Le sens en devait apparaître très simple et très clair aux disciples, étant données les circons-

tances et la façon dont elle fut présentée ; car on ne peut admettre que, dans un instant aussi solennel, Jésus ait voulu proposer une énigme à ses disciples.

C'est un point de vue tout différent, pour ne pas dire diamétralement opposé, que soutient M. Spitta, professeur à Strasbourg, dans son étude intitulée : *Les premières traditions chrétiennes sur l'origine et le sens de la Cène* (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893). Savant extrêmement distingué, tout hérissé d'érudition, d'une originalité d'esprit singulière et d'une très grande ingéniosité de vues, toujours anxieux de trouver *du nouveau* , il se complaît à étudier le menu fait, le détail infinitésimal, et c'est dans l'analyse micrographique de l'imperceptible qu'il prend le point d'appui de sa critique. Dans une question aussi délicate que celle qui nous occupe, c'est bien cette méthode rigoureuse qui ne laisse rien échapper à l'observation qui doit être appliquée. Malheureusement M. Spitta l'a mise quelquefois au service d'aventureuses hypothèses qu'il présente comme des résultats définitifs.

M. Jülicher soutenait que l'unique préoccupation de Jésus au dernier souper était la perspective de sa mort : il l'annonce à ses disciples dans son langage figuré, parabolique. M. Spitta soutient au contraire que cette pensée était absolument en dehors de l'horizon du Maître : tout entier à la joie et à l'allégresse, il préfigure à l'avance avec ses disciples le repas messianique du royaume des cieux qui dans l'imagination populaire devait consacrer le triomphe du Messie. Puis par les paroles qu'il prononce (Ceci est mon corps, ceci est mon sang) il s'offre lui-même comme nourriture de l'âme. Mais le terme *versé* (Ceci est mon sang *versé* pour beaucoup) s'applique au vin versé dans la coupe pour être bu. Jésus veut dire : Ceci représente mon sang ; je le verse pour vous dans la coupe ainsi que du vin afin que vous en buviez.

M. Spitta trouve ici l'occasion de tirer parti de son érudition, et il déroule une interminable série de textes extraits des Talmuds, des apocryphes de l'Ancien Testament, des apocalypses, afin de montrer que l'idée d'un repas messianique était très répandue, et que l'on se représentait couramment le Messie, tantôt comme distribuant la manne céleste, tantôt comme étant cette manne elle-même dont se nourriront les hommes pieux : de telle sorte que l'on pouvait parler de manger le Messie.

Mais si tel a été le caractère du dernier souper de Jésus (une préfiguration du repas messianique), il ne peut avoir été un repas pascal.

M. Spitta, le premier, l'a démontré avec une grande force et un grand luxe d'arguments parmi lesquels nous ferons un choix. Une première difficulté provient de la date même du repas. La tradition synoptique le place au 14 Nizan, c'est-à-dire au jour où les Juifs mangeaient le repas pascal, et Jésus meurt le lendemain, jour de la fête de Pâque. La tradition johannique le place au contraire au 13 Nizan, et Jésus meurt le 14, veille de la fête. Or la critique, mise en demeure de choisir entre l'une et l'autre date, choisit presque unanimement celle de Jean, et cela pour de multiples raisons dont la plus péremptoire est peut-être l'invraisemblance qu'il y a à faire mourir Jésus le *jour de la fête*, contrairement à toutes les coutumes juives. Il en résulte clairement, semble-t-il, que Jésus n'a pu célébrer le repas pascal, puisqu'il est mort le jour même où il devait être célébré. Mais les synoptiques, d'autre part, affirment explicitement que Jésus *mange la Pâque* (*Luc*, XXII, 15). Aussi quelques théologiens ont-ils imaginé un expédient habile et séduisant : désireux de manger une dernière fois la Pâque avec ses disciples, Jésus prévoyant le moment de sa mort avec une prophétique précision, a antidaté la fête et l'a célébrée avant l'époque légale. Le subterfuge est ingénieux et difficile à discuter comme toutes les hypothèses qui n'ont de réalité et de fondement que dans les imaginations de leurs auteurs. Pourtant l'examen impartial et minutieux des textes le rend inutile : car le récit que nos évangiles synoptiques eux-mêmes nous font du dernier souper ne rappelle par aucun de ses traits le repas pascal. Le repas pasca- était un repas liturgique, légal, dont la forme était stéréotypée dans tous les détails ; le dernier souper de Jésus, au contraire, est mouvementé, tragique, interrompu par des incidents douloureux : le lavement des pieds, la dénonciation de Judas le traître, la querelle des disciples sur la prééminence. Il est vrai que nos trois évangélistes nous annoncent un repas pascal, mais c'est tout autre chose, et quelque chose de beaucoup plus grand qu'ils nous racontent. Il n'y a pas un détail de la liturgie pascale dont on trouve le parallèle exact dans le dernier souper.

Les disciples, d'autre part, ne purent célébrer la Pâque le jour de la mort de leur Maître, car une ordonnance prescrivait à ceux qui étaient dans le deuil de ne célébrer la fête nationale et religieuse qu'un mois après la date légale. Il est donc très probable que les disciples célébrèrent la Pâque un mois après la mort de Jésus. Ce fut la première Pâque chrétienne, qui fut naturellement une Cène. Les disciples ne purent pas ne pas penser à la mort de Jésus : ainsi s'explique le fait que le souvenir de la mort du Sauveur se lia à la célébration de l'eucharistie. Et peut-être

aut-il voir là aussi le point de départ de la tradition erronée qui confondit la Pâque et le dernier repas de Jésus.

M. Erich Haupt, dans un discours d'ouverture prononcé à l'Université de Halle le 27 janvier 1894, a critiqué les travaux de ses prédécesseurs que nous venons de passer en revue. — Il n'a pas eu de peine à maintenir contre M. Spitta la relation entre la Cène et la mort de Jésus. L'étonnant paradoxe de l'honorable professeur de Strasbourg n'a, du reste, croyons-nous, trouvé aucun crédit dans le monde théologique. Les circonstances étaient telles que Jésus au moment du dernier souper devait nécessairement penser à sa mort (il savait fort bien qu'en montant à Jérusalem il allait au devant du martyre) ;aussi bien les textes prouvent d'une façon péremptoire qu'il y a effectivement pensé : « Ceci est mon sang *versé* pour vous [1] ». M. Haupt ajoute que Jésus a fait allusion non seulement à sa mort, mais encore à la signification religieuse de cette mort. Il devait chercher à la faire rentrer dans le plan de Dieu. Il lui attribue une valeur rédemptrice : il meurt pour son peuple, pour l'humanité Il exprime cette idée par ces mots : ὑπὲρ πολλῶν.

Contre M. Jülicher, M. Haupt soutient que Jésus a voulu fonder une institution. Enfin il insiste sur ce fait que le dernier repas a été un *repas d'adieu*. Il fonde toutes ses conclusions sur une étude approfondie des textes ; et nous devons noter ici une interprétation ingénieuse du récit de Paul, et quelques considérations nouvelles sur le texte de Luc.

De qui Paul tient-il la tradition sur l'institution de la Cène qu'il relate aux Corinthiens (I *Cor.*, XI, 23) ? L'opinion la plus courante jusqu'à ce jour, soutenue tout dernièrement encore en Angleterre par M. Percy Gardner (*The origin of the Lords supper*. Londres, 1895), était que Paul a eu une révélation directe du Sauveur glorifié : παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου. M. Haupt écarte cette explication en faisant remarquer que la proposition ἀπὸ exprime rarement une révélation directe sans intermédiaire. Il est certain en effet que la proposition παρά se prête mieux à ce sens particulier. D'ailleurs si Paul avait reçu une révélation, il l'aurait dit d'une façon explicite. Voici l'interprétation de M. Haupt : il met un point

1) Il est vrai que la thèse de M. Spitta trouve un point d'appui inattendu dans les prières eucharistiques de la *Didachè* qui ne font pas mention de la mort de Jésus. Il est certain que la *Didachè*, qu'on a pu appeler *le plus ancien manuel du parfait chrétien*, nous transmet des traditions remontant à la plus haute antiquité (MM. Massebieau et J. Réville la placent aux dernières années du Ier siècle); mais cette omission de sa part ne peut infirmer le témoignage catégorique des synoptiques et de saint Paul.

après παρέδωκα ὑμῖν et traduit ὅτι par « car ». Nous avons alors le sens suivant : « Ce que je vous ai enseigné, je l'ai appris du Seigneur. Car le Seigneur Jésus... » A vrai dire cette construction n'est guère justifiable au point de vue de la suite logique de la pensée. Mais le savant professeur a eu le mérite de montrer que Paul a voulu non pas se faire le garant d'un fait bien connu par ailleurs, mais affirmer que l'importance de la Cène repose sur les paroles mêmes de Jésus. Le tableau historique qu'il nous présente n'est pas sa principale préoccupation; mais sert de base à une argumentation qui porte plus loin : de telle sorte qu'il a choisi les termes les mieux appropriés à son but. Il nous a donné un commentaire. Il a répété en la précisant et en la complétant une tradition orale qui était courante dans les communautés judéo-chrétiennes.

Ces résultats de la critique de M. Haupt sont très importants parce qu'ils conduisent à prendre pour base de tout essai de reconstitution historique de la dernière Cène du Seigneur, l'Évangile de Marc. Cet évangéliste en effet, bien qu'ayant écrit longtemps après Paul (la Ire Épître aux Corinthiens fut écrite vers 52 ; l'Évangile de Marc a sans doute été écrit après 70), nous apporte une tradition tout aussi ancienne, la même sans doute, mais dans sa simplicité primitive et originale, parce qu'il n'a d'autre préoccupation que son œuvre d'historien, alors que Paul a le dessein de relever au regard des Corinthiens le prestige compromis de l'eucharistie.

La comparaison de l'Évangile de Marc avec les deux autres synoptiques est tout à son avantage : il présente tous les caractères d'originalité et de priorité. Matthieu le reproduit visiblement en ajoutant des détails tendancieux (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) ; Luc, au moins sous la forme reçue, est un mélange hybride de la tradition paulinienne et de la tradition synoptique. — M. Haupt a cru pouvoir montrer après MM. Westcott et Hort, auteurs d'une remarquable édition du texte du Nouveau Testament, que, dans sa forme primitive, Luc donnait une leçon très originale qu'offre le seul manuscrit D (*Cantabrigiensis*) et certains manuscrits des anciennes versions latines : il supprime les deux dernières parties du verset 19 (*donné pour moi*; *faites ceci...*, etc.), et le verset 20. Nous ne suivrons pas l'honorable professeur dans ses développements sur ce point, d'autant que lui-même déclare n'accorder aucune importance à ce texte soi-disant primitif de Luc.

Au reste, M. Schultzen a démontré, dans une discussion des plus serrées et des plus habilement conduites, que la forme authentique et primitive du texte de Luc est celle du texte reçu. Son argumentation

emporte la conviction. M. Schultzen est un jeune professeur dont l'étude sur la Cène est, croyons-nous, une des premières productions[1]. Ses conclusions sur la signification religieuse de la Cène sont strictement luthériennes. Malheureusement, il entremêle l'histoire et la dogmatique et compromet l'une par l'autre. Pour lui, Jésus se présente à ses disciples comme la victime expiatoire qui couvrira les péchés du peuple. Il veut à l'avance les faire participer au bénéfice de ce sacrifice expiatoire en leur donnant à manger son corps et à boire son sang. Vivant et présent au milieu d'eux, il leur donne à l'avance mystérieusement sa propre chair sacrifiée, son propre sang versé. — Mais ici, nous avons quitté le terrain historique.

M. R. A. Hoffmann, dans son étude intitulée : *La pensée de Jésus sur la Cène*[2], n'apporte pas d'éléments nouveaux dans la discussion. Sans se prononcer sur la question de savoir si Jésus a célébré le repas pascal, il montre qu'en tous cas, il est impossible d'expliquer la Cène par la Pâque. Jésus n'a pas fait allusion à l'immolation de l'agneau pascal, mais au sacrifice de l'alliance (*Exode*, XXIV, 1-9. — *Marc*, XIV. 24). Il a voulu surtout transmettre à ses disciples la force morale dont il disposait en s'offrant *en nourriture spirituelle*. L'auteur s'est attardé quelquefois à de pointilleuses discussions dogmatiques qui alourdissent son travail : le corps de Jésus-Christ était-il compris tout entier dans chaque morceau pris par les disciples, ou bien a-t-il été fractionné avec le pain? Sa dogmatique pèse sur son exégèse ; pour maintenir que les disciples ont pu boire le propre sang de Jésus, contrairement aux ordonnances les plus claires de la loi, il cherche à montrer que les disciples étaient réconciliés avec Dieu, avant la mort du Maître, et que dès lors le précepte de *Deut.*, XII, 23, n'avait plus de raison d'être pour eux. C'est parce que l'homme est indigne qu'il ne doit pas boire le sang réservé à Dieu; mais dès qu'il est justifié, tout lui est permis ; or les disciples étaient justifiés. Et M. Hoffmann arrive à cette conclusion étrange et inattendue que Jésus n'est pas mort pour ses disciples; mais pour son peuple. Aussi partant de cette idée préconçue, supprime-t-il dans I *Cor.* XI, 24, le ὑπὲρ ὑμῶν pour le remplacer bien arbitrairement par ὑπὲρ πολλῶν.

Les diverses *Conférences pastorales luthériennes* dans leurs dernières réunions se sont occupées à leur tour de la question et ont fait avec une extrême vivacité le procès des novateurs. Elles ont fait imprimer et ré-

1) *La Cène dans le Nouveau Testament*, Gœttingen, 1895.
2) Kœnigsberg, 1895.

pandre les travaux de leurs rapporteurs. Ces travaux sont en général au point de vue historique d'une fâcheuse médiocrité, à part une exception que nous mentionnerons plus bas.

C'est M. Josephson, pasteur à Hamm, qui a introduit le sujet à la conférence ecclésiastique de la *Grafschaft Mark und der angrenzenden Kreise*, tenue à Hagen le 18 mai 1895. L'auteur, avec une bonhomie pleine d'esprit, raille sans amertume les théologiens, et avertit les bons chrétiens de ne pas s'inquiéter de la manie de découvertes, qui, de temps en temps, semble traverser les Facultés de théologie comme un souffle malsain !

La huitième conférence générale, tenue à Schwerin du 1er au 3 octobre 1895, a entendu un rapport du pasteur Bückmann, superintendant à Elze. Ce rapport a paru depuis en brochure sous ce titre : *Dass die Worte « das ist mein Leib » noch feststehen!*

Nous devons une mention spéciale à M. Holtzheuer, superintendant à Weferlingen, savant distingué et esprit très indépendant. Il a exposé avec beaucoup de clarté et d'impartialité la suite de la controverse, en discutant point à point et fort habilement les résultats de la critique récente. Il a vigoureusement combattu la thèse de M. Harnack sur Justin Martyr, et celle de M. Jülicher sur le sens purement *parabolique* de la Cène. Il a été moins heureux quand, contre M. Spitta, il a voulu maintenir un lien entre le dernier souper de Jésus et le repas pascal. Plus encore que M. Haupt, sans pourtant tomber dans les exagérations de M. Schultzen, il insiste sur la notion d'expiation qu'il ne veut pas séparer de la signification religieuse de la Cène. Dans sa conclusion, il relève avec une fine ironie la *névrose* qui paraît secouer les savants modernes avides de trouver quelque *nouveauté* à offrir au public. Le travail de M. Holtzheuer a été lu à la *Gnadauer Osterconferenz* le 15 avril 1896. Il a paru ensuite dans l'*Evangelische Kirchen-Zeitung* (numéros 21 à 27) ; il vient enfin d'être édité en brochure sous le titre suivant : *Das Abendmahl und die neuere Kritik.*

Conclusion. — Le court exposé que nous venons de faire a suffi pour montrer combien sont diverses les opinions qui ont été émises et soutenues par les différents théologiens ayant pris part à la controverse historique sur la Cène. N'y a-t-il pas pourtant entre eux un certain *consensus*, une certaine communauté de vues sur les points importants ? Ils sont séparés plutôt par ce qu'ils nient que par ce qu'ils affirment. Tous sont d'accord (sauf M. Jülicher) pour reconnaître que dans la Cène Jésus a voulu offrir en nourriture et breuvage spirituels sa propre personnalité, qu'il a

voulu offrir *sa forte vie pour appuyer en la nourrissant et en s'incorporant à elle notre faible vie.* « Mangez, buvez », semble-t-il dire, c'est un mets sain et substantiel, c'est un pain vivifiant, c'est mon propre corps. Voilà l'idée centrale qui se retrouve chez MM. Harnack, Spitta, Haupt, Hoffmann aussi bien que chez MM. Schultzen, Holtzheuer, etc. — La différence porte sur l'interprétation réaliste ou symbolique des paroles de Jésus, mais toujours est proclamée la création, par la participation à l'eucharistie, de la communion des chrétiens entre eux, du chrétien avec le Christ, et par le Christ avec Dieu.

Certainement tous les détails de la question ne sont pas résolus; peut-être ne le seront-ils jamais! peut-être sera-t-on toujours obligé de *sacrifier ou de négliger l'un ou l'autre élément du problème.* Du moins cette controverse aura-t-elle eu le mérite de montrer que les hésitations sur certains points de critique ou de doctrine ne sont pas de nature à altérer la valeur religieuse de la Cène comme repas de communion des fidèles avec le Christ, avec Dieu et entre eux.

D. BRUCE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. Caland. — **Die altindischen Todten- und Bestattungsgebræuche** (*Verhandelingen der k. Akademie der Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde.* Deel I, n° 6). — Amsterdam, J. Müller, 1896, in-8°, XIV-191 pages.

Les travaux de M. Caland témoignent d'une excellente méthode. Pénétré, semble-t-il, de cette conviction qu'une activité trop dispersée n'aboutit qu'à des résultats superficiels et incertains, il a su borner sa tâche. pour la faire complète et définitive. Il s'est choisi, dans le vaste champ de l'indologie, un domaine nettement circonscrit, dont son zèle infatigable l'a bientôt rendu le maître incontesté. Ce domaine mélancolique, où se complaît le grave labeur de M. Caland, c'est le culte des morts. Quatre ouvrages, à ma connaissance, sont venus successivement attester l'étendue de cette érudition spéciale. Le premier est un court mémoire sur le culte des morts chez les Hindous et les Iraniens[1]; le second est une étude approfondie du culte des ancêtres dans l'Inde ancienne[2]; le troisième, relatif aux usages funéraires, est celui-là même dont le titre figure en tête de cet article; le dernier est une édition de trois sûtras[3], qui forment les principaux matériaux du mémoire précédent, dont nous avons maintenant à parler.

La célébration des funérailles suscite des émotions variées et met en jeu tout un système de conceptions religieuses. Regret, piété, terreur,

1) *Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Volker.* Amsterdam, 1888.

2) *Altindischer Ahnencult. Das Çrâddha nach den verschiedenen Schulen dargestellt* Leiden, 1893.

3) *The Pitrmedhasûtras of Baudhâyana, Hiranyakeçin, Gautama.* Leipzig, 1897.

dégoût, notions sur la nature des dieux et de l'homme, du corps et de l'âme, de la vie et de la survie, tous ces sentiments et toutes ces idées, parfois contradictoires, ont cherché leur expression dans la liturgie. Les rites ont pullulé autour du cadavre. Le travail de M. Caland permet d'en embrasser d'un coup d'œil l'extrême complexité. Nulle fantaisie dans ce tableau ; chaque assertion s'étaie d'un texte ; nulle confusion : les usages des différentes écoles sont scrupuleusement distingués et confrontés. Il est impossible de résumer un tel livre, sans sacrifier cette précision dans le détail qui en fait le mérite essentiel. Toutefois, à travers la diversité des liturgies particulières, on aperçoit certains traits significatifs, dont l'identité ou l'analogie leur donne à toutes un certain air de famille. C'est cette physionomie générale des funérailles hindoues que nous voudrions esquisser.

Et d'abord il est interdit à l'Hindou de mourir dans son lit : une telle fin est une disgrâce pour lui et un péché pour ses proches. On l'étend à terre, la tête vers le midi, sur une couche d'herbe ou de paille (sur la paille de son toit, d'après le Kauçikasûtra). Autour de lui brûlent les trois feux sacrés, témoins de sa vie, ministres de son culte, et qui doivent s'éteindre après lui. A ses côtés, les prêtres et les parents récitent des invocations védiques. Dès qu'il a rendu le dernier soupir, on lui met, selon quelques rituels, une pièce d'or dans la bouche.

La cérémonie funèbre est dirigée par un célébrant (*samskartar*), qui peut être un membre de la famille, mais qui ordinairement est un prêtre adhvaryu.

Quand ce célébrant a accompli les purifications préparatoires, les parents du mort, la chevelure dénouée et couverte de poussière, portent solennellement son cadavre sur l'autel. Après une libation sur le feu, on procède à la toilette mortuaire. Une coutume ancienne veut que les entrailles soient retirées du corps, purifiées et remises ensuite à leur place : elle est recommandée par le Çâ*t*yâyana Brâhma*n*a, mais condamnée par tous les rituels : « Si quelqu'un fait cela, disent-ils, ses descendants seront tourmentés par la faim. » M. C. voit dans cet usage une survivance du temps où le corps étant inhumé, au lieu d'être brûlé, on cherchait à en éloigner tout ce qui pouvait, en précipitant sa décomposition, abréger sa vie souterraine.

Beaucoup plus générale est la coutume de lier d'un fil blanc les pouces des mains et des pieds. On est tout d'abord tenté d'y voir une des nombreuses précautions prises par les survivants contre l'hostilité du mort : en lui liant les mains et les pieds, on le met hors d'état de nuire. Mais,

dans cette hypothèse, on ne comprend guère que les liens soient coupés avant la crémation. Une autre explication est possible. Tous les rituels s'accordent à considérer l'incinération comme un sacrifice dont le mort est la victime : les liens qui l'entravent pourraient symboliser ce rôle ; d'autant que certains textes prescrivent de lier seulement le pouce de la main gauche, comme, dans les sacrifices aux morts, on entrave l'animal à sacrifier par le membre gauche antérieur.

Enfin on revêt le mort d'une tunique blanche, à la place de son vieux vêtement, que le fils ou un autre parent doit mettre respectueusement et porter plus ou moins longtemps.

Ces préparatifs achevés, la cérémonie proprement dite commence. Elle comprend quatre phases : l'incinération, la collecte des os, le *çântikarman*, et la mise au tombeau.

I. Le cortège se forme dans l'ordre suivant. En tête marche le célébrant. Viennent ensuite les feux portés dans des plats d'argile. Derrière eux, sur un char attelé de deux bœufs noirs ou sur une litière formée de bâtons de figuier liés de cordes et recouverts d'une peau de chèvre, le mort est porté la tête en avant, drapé dans une longue robe blanche; sa tête, dont toutes les ouvertures sont closes de pièces d'or, est recouverte d'un voile jaune. Autour de lui, les membres de la famille portent les ustensiles liturgiques. En arrière vient la victime (*anustaranî gaus, râjagavî*), qui est une vache rouge ou noire, sans cornes, vieille, méchante et stérile. Elle est suivie des parents éloignés, qui se succèdent dans un ordre déterminé : d'abord les hommes, ensuite les femmes, et, dans chaque groupe, les plus âgés précédant les plus jeunes. La marche est fermée par les quatre prêtres hotar, adhvaryu, sâmaga et brahmane. Le convoi sort de la ville par une porte, dont l'orientation dépend de la caste du mort, et parcourt, sans que personne regarde derrière soi, un tiers ou un quart du chemin ; alors il fait halte pour une première cérémonie. Selon que le mort était ou non dans l'usage d'offrir des sacrifices animaux (*paçubandhayâjin*), on égorge un bouc ou on fait une offrande de bouillie de riz. Puis les parents, par rang de sexe et d'âge (les hommes et les plus jeunes en tête), portant les cheveux noués à droite et flottants à gauche, font trois fois le tour du cadavre en l'éventant du bord de leur vêtement et en se frappant la cuisse droite du plat de la main. Ces trois tours sont suivis de trois autres dans la direction inverse, après quoi la marche est reprise. Le même rite se répète à chacun des derniers tiers ou quarts du chemin, et on arrive ainsi au lieu de l'incinération.

Sur le terrain choisi, préalablement débarrassé de toute végétation, on creuse une excavation d'une longueur égale à la taille d'un homme ayant les bras levés, large de 5 coudées et profonde d'un empan. Après une offrande de bouillie de riz (*caru*) à Yama, et d'orge grillée aux Mânes, le célébrant nettoie la place avec un rameau vert et la délimite au moyen de quatre poteaux de bois, entre lesquels est tendue une corde. Le bûcher est édifié avec le bois apporté par les brahmanes assistants; autour du bûcher les trois feux sacrés sont disposés dans l'ordre prescrit.

Tout est prêt maintenant pour recevoir le corps. On coupe le fil qui lui liait les mains et les pieds, on l'enlève de la litière sur la peau de chèvre et on le dépose sur le bûcher. La *râjagavî* est alors mise en liberté, si le mort n'offrait pas le sacrifice animal; tuée, dépecée et grillée, dans le cas contraire.

A ce moment se place une des scènes les plus remarquables de ce cérémonial. Le célébrant fait approcher la veuve et lui commande de s'étendre près du cadavre. Il s'adresse ensuite au mort en ces termes : « Cette femme, qui se choisit le monde de l'époux, se couche, ô homme, près de toi, ô mort, fidèle à l'usage antique; donne-lui des enfants et des biens ici sur la terre. » Mais le représentant du mort (son frère ou un autre) la fait lever en récitant ce mantra : « Lève-toi, ô femme, viens au monde de la vie. C'est auprès d'un mort que tu es couchée. Descends. Celui qui, te prenant la main, te possédera, de celui-là, époux, tu es maintenant devenue l'épouse. » Telle est la formule des Bahv*r*cas et des Çaunakins; les Taittirîyas remplacent la seconde moitié du mantra par la suivante : « Tu appartiens au libérateur qui te prend la main; je prends maintenant auprès de toi la place d'époux. »

Ces formules paraissent impliquer une pratique régulière et constante du lévirat.

La succession du mort est transmise symboliquement à son héritier au moyen de l'arc, du bâton ou de l'aiguillon, selon qu'il était k*s*atriya, brahmane ou vaiçya.

Enfin le mort reçoit la préparation dernière. On lui verse dans les yeux, dans la bouche, le long des membres, des libations plus ou moins nombreuses de beurre fondu, de miel, de lait, de sésame, de riz. On place sur lui les portions de la vache immolée : les reins dans ses mains, le cœur sur son cœur, la langue sur sa bouche, la crépine, percée de sept trous, sur son visage; la peau avec la tête, les pieds et la queue, est étendue sur lui. Un des proches prend sur son épaule une cruche d'eau, dont le liquide s'écoule par un trou fait au moyen d'une pierre : trois

fois il tourne autour du bûcher, en faisant chaque fois un nouveau trou; le reste de l'eau est versé sur le cadavre.

Le moment de l'incinération est arrivé. Le mort est étendu sur le bûcher, la tête vers le midi, ayant autour de lui les feux sacrés : en arrière. le Daksi*n*âgni; à gauche, le Gârhapatya; à droite, l'Ahavanîya, accosté du Sabhya et de l'Avasathya. Entre chaque feu et le bûcher on sème une traînée d'herbe sèche, qui lui donne accès au combustible. L'ordre d'arrivée des trois feux et la direction de la fumée sont autant d'indices du sort réservé à l'âme dans l'autre monde.

La crémation est suivie d'une cérémonie purificatoire. A l'ouest du bûcher, trois fosses sont creusées et remplies d'eau. Après s'y être plongés, les assistants passent sous deux rameaux de palâça ou de çamî, plantés en terre, et dont les extrémités supérieures sont réunies par un cordon, que doit couper celui qui défile le dernier. Ils adorent le soleil et marchent, sans regarder derrière eux, jusqu'à un lieu où se trouve de l'eau dormante. Là ils se livrent à leur douleur, tandis que les vieillards s'efforcent de les consoler par de sages sentences et de vieux récits empruntés aux itihâsas ou aux purâ*n*as. Au bout de quelque temps, ils doivent cesser de pleurer : sinon leurs enfants seraient tourmentés par la faim. Tous ensemble entrent ensuite dans l'eau et, remplissant le creux de leurs mains, font une libation au mort. Ils s'asseoient enfin sur la rive et attendent la nuit. Lorsque brille la première étoile, ils reviennent en file à la maison, les plus jeunes marchant devant. Avant de rentrer ils doivent se purifier, en mâchant des feuilles de nimba, en touchant de l'eau, etc. Ils s'affermissent en marchant sur une pierre.

Les funérailles sont suivies d'une période d'impureté (*açauca*), dont la durée diffère pour chacun, selon que sa parenté est plus ou moins proche. L'*açauca* implique des observances rigoureuses : ne pas se couper les cheveux ou la barbe, s'abstenir de sel, coucher sur la terre, etc.

Pendant les dix jours qui suivent les funérailles, les sapi*nd*as doivent offrir au mort des libations d'eau et des gâteaux de riz; à la porte de sa maison est suspendu un vase plein d'eau où il puisse boire et se baigner.

Tel est le rituel normal de la crémation. Il varie dans quelques circonstances spéciales, par exemple lorsque la mort a lieu dans un pays étranger. En ce cas, deux procédés sont possibles : le premier consiste à plonger le corps dans une baignoire pleine d'huile et à le ramener dans son pays; le second, à dédoubler, pour ainsi dire, la crémation : le corps est d'abord brûlé sans le moindre cérémonial au lieu de la mort;

on réunit trente-trois os des cinq parties du corps, on les rapproche su une peau de chèvre, de manière à figurer l'apparence d'un homme, et on emporte cette peau, attachée à un long bambou, jusqu'au pays du mort, où on brûle dans la forme accoutumée cette représentation de sa personne.

Un autre cas plus difficile est à prévoir : celui où un absent ne reparaît pas, sans qu'on ait la certitude de sa mort. Il convient d'abord d'attendre un temps assez long avant de célébrer ses obsèques : Baudhâyana prescrit un délai de 24 ans. Au bout de ce temps, on représente le mort présumé par une figurine de bois qu'on brûle rituellement. Mais la situation devient singulièrement embarrassante, lorsque le prétendu mort reparaît après ses funérailles. Officiellement, il est bien mort, et le fait contredit vainement le droit. Il fallait donc imaginer un expédient pour rétablir la concordance du fait et du droit. Celui auquel s'arrêtèrent les théologiens hindous est curieux : il consiste à *faire renaître* le mort vivant. Pour cela, celui-ci s'accroupit, muet, les poings fermés, dans une cuve pleine de graisse et d'eau : il figure ainsi l'embryon dans le sein maternel. On accomplit sur lui tous les sacrements qui ont lieu pendant la grossesse, depuis le *pumsavana* jusqu'au *jâtakarman*. Ensuite il émerge de sa cuve, il naît ; il reçoit le reste des sacrements, épouse de nouveau sa femme ou en prend une autre, allume les feux sacrés, et sacrifie sur une montagne à Agni et à Kâma. De ce moment il a recouvré l'intégrité de sa vie.

Lorsque le mort est un enfant de moins de trois ans ou un ascète (*sannyâsin*), il n'est pas brûlé. L'enfant est enterré ou simplement jeté dans quelque endroit de la forêt « comme un morceau de bois » ; si cependant il avait déjà ses dents, la crémation est facultative. L'ascète est porté au bord d'un fleuve et enterré dans le sable avec sa cruche et son bâton. Dans l'usage moderne, on lui brise le crâne à coups de noix de coco, pour laisser passage à son âme, et on couvre son corps de sel.

II. La collecte des os (*samcayana*) a lieu trois ou quatre jours après l'incinération. Le bûcher étant arrosé d'eau et de lait, cinq femmes « qui ne doivent plus enfanter » se rangent alentour. A leur main gauche une aubergine est fixée par deux fils, l'un noir, l'autre rouge. Elles ont les yeux fermés et le pied gauche posé sur une pierre. Elles prennent successivement les os et les placent dans une urne. L'urne, arrosée et parfumée, est ensuite enfouie au pied d'un arbre. Revenus à la maison, les parents offrent au mort le premier çrâddha.

III. Le *çântikarman* est l'ensemble des rites qui ont pour but d'écar-

ter d'une famille les suites funestes que peut avoir pour elle la mort d'un de ses membres. Le premier de ces rites est l'extinction de l'ancien feu, du « mangeur de chair » (*kravyâd*) : on l'éloigne de la maison, sans le faire passer par la porte, et on l'éteint au moyen d'un mélange de pois et d'eau, puis ces cendres refroidies, entassées dans une corbeille de jonc, recouvertes de plomb et du dernier oreiller du mort, sont abandonnées dans un lieu désert.

Le dixième jour après les funérailles, la période d'impureté étant finie, les membres de la famille se coupent les cheveux et la barbe, se baignent, changent de vêtements et procèdent au *çântikarman* proprement dit, qui comprend également quatre rites : 1° *Rite du feu.* On installe le feu entre le lieu de la crémation et le village. Les parents se placent à l'ouest, sur une peau de bœuf rouge, et offrent dans le feu des libations à Mṛtyu et à Agni. 2° *Rite du taureau.* Au nord du feu, on place un taureau rouge, la tête tournée vers l'orient; le plus âgé des membres de la famille le tient par derrière, tous les autres se rangent à sa suite par rang d'âge décroissant, chacun tenant celui qui précède; le dernier est chargé d'effacer les pas avec une branche d'arbre. Ils s'avançent ainsi vers l'orient, à la suite du taureau, jusqu'à la barque, où s'accomplit le rite suivant. 3° *Rite de la barque.* On a creusé et rempli d'eau sept fossés « en forme de rivière » (*nadîrûpâni*); sur l'eau flotte une barque où on a déposé une pièce d'or et des grains d'orge. Les parents y prennent place et parcourent successivement, du sud au nord, chacun des fossés, en y jetant trois pierres. 4° *Rite de la pierre.* Entre les parents et le bûcher on pose une pierre, symbole d'une montagne destinée à séparer les vivants de la mort.

Après ces cérémonies, les parents reviennent au logis, où ils accomplissent les mêmes purifications qu'après la crémation. La période d'impureté a désormais pris fin; on peut maintenant coucher dans un lit et faire cuire des aliments. Les premiers repas consistent en viande de bouc et en bouillie d'orge.

III. Après un délai variable, on procède à la mise au tombeau des cendres du mort. Cette cérémonie se divise en quatre parties : confection des briques, exhumation des os, *dhuvana*, construction du tombeau.

Les 600 briques qui doivent former le tombeau se fabriquent de la manière suivante. Un cadre carré, de 5 *aratni* de côté, haut de 1/5 de *jânu* (distance du pied au genou), est rempli d'argile délayée, qu'on divise en 24 parties, tant en long qu'en large; on obtient ainsi 576 bri-

ques (24^2), dont 8 sont de nouveau coupées en quatre, ce qui donne $576 - 8 + (8 \times 4) = 600$ briques.

Outre les briques, on prépare tous les objets nécessaires à la cérémonie, et dont voici la liste, d'après le *Baudhâyanasûtra* : les 600 briques rituelles et un nombre illimité de briques de remplissage (*lokamprnâs*) ; un mélange de lait caillé et de petit lait; un pot à cent trous; trois flèches de bois de palâça ; la peau d'un bœuf rouge; une corde dont les fils s'enroulent à gauche; des grains de blé et de sésame; des grains de blé et d'orge ; une moitié d'écuelle contenant le lait d'une vache qui allaite un veau étranger; des touffes d'herbe avec les racines; un bambou ; un vieux vêtement; quatre mottes de terre; cinq gâteaux; quatre bottes d'herbe; deux branches d'arbre ; du gravier.

Après avoir immolé une vache ou une autre pièce de bétail, les parents, portant un parasol et une cruche d'eau, se rendent à l'endroit où l'urne cinéraire a été enterrée, et l'en retirent. Il se peut que l'urne ait disparu. Vidagdha Çâkalya éprouva ce malheur, pour s'être attiré la malédiction de Yajñavalkya par ses questions indiscrètes : « Sa tête éclata ; et ses os mêmes, les prenant pour autre chose, des voleurs les enlevèrent » (*Brh. Ar. Up.* III, 9, 28). Dans ce cas, on remplace les cendres par de la terre prise à l'endroit où l'urne avait été déposée ; ou bien on étend au bord d'un torrent une pièce d'étoffe, on appelle le mort par son nom, et la première bestiole qui saute sur l'étoffe est chargée de le représenter dans la cérémonie.

Entre le *çmasâna* (lieu de l'inhumation) et le village, une hutte est construite, au centre de laquelle on plante en faisceau trois bâtons de palâça. Deux fois un çûdra adresse à la veuve cette requête : « N.N. (nom du mort) demande par moi asile. » Deux fois la veuve répond : « Je ne l'accorde pas. » A une troisième demande, elle répond : « Je l'accorde pour une seule nuit » (ou pour le nombre de nuits que doit durer le *dhuvana*). L'urne cinéraire est alors installée sous le faisceau de palâça.

A la fin du jour, « quand le soleil éclaire encore les cimes des arbres », on sert aux brahmanes et aux Mânes un repas composé de bœuf, de bouillie d'orge et de lait mêlé de farine. On nourrit aussi le mort en posant sur l'urne un vase percé de cent trous, plein d'un mélange de lait caillé et de petit-lait.

Après ce repas a lieu le *dhuvana* proprement dit. Quatre disciples ou descendants d'un brahmane tournent autour de l'urne en l'éventant du bord de leur vêtement, en battant de la main leur cuisse gauche, et en frappant sur la peau de bœuf, avec ce cri : « Ohé la peau ! Ohé la peau ! »

(*ajinam oyi, ajinam oyi !*). Les parents, hommes et femmes, tournent ensuite, parmi les musiques, les chansons et les danses propres à divertir l'âme du mort, — que peut-être elles avaient primitivement pour fonction de chasser, — et au bruit moins harmonieux d'un vieux soulier frappant sur un plat de métal.

Le *dhuvana* se répète trois fois par nuit pendant un temps qui varie en général de 3 à 15 nuits. Enfin le moment vient de construire le tombeau. Pendant la nuit de la nouvelle lune, l'adhvaryu et la famille se mettent en route. En tête vient le feu, puis la cruche à eau, le bœuf rouge, l'urne cinéraire et les autres objets requis pour la cérémonie. L'adhvaryu dépose le feu entre le lieu de l'inhumation et le village, et l'entretient jusqu'au jour. Alors il commence la construction du tombeau (*lostaciti*). Il balaie d'abord avec une branche d'arbre l'emplacement choisi, de manière à en écarter tous les êtres vivants. Les quatre coins sont marqués par quatre poteaux, entre lesquels est creusée une rigole, où on sème de petites pierres. Le terrain ainsi enclos est labouré au moyen d'une charrue attelée de six bœufs, aspergé, ensemencé et couvert de sable. A chacun des points cardinaux est placée une motte de terre (*vidhrtilosta*). Au centre du terrain, on creuse un trou qu'on tapisse d'une couche d'herbe. L'adhvaryu asperge alors les os de beurre et, tourné vers le nord, il renverse l'urne et la vide sur la jonchée d'herbe; les os sont arrangés en forme d'homme, recouverts d'un vieux vêtement et aspergés de nouveau. L'urne est lancée vers le sud et brisée.

Au-dessus des os, on élève le *çmasâna*. Il peut être circulaire ou quadrangulaire (carré ou trapézoïdal). Ses dimensions sont variables : la longueur et la largeur sont de 3 à 11 pas; en hauteur, il peut atteindre à la hanche ou s'élever seulement à 2 doigts. Il est toujours plus haut à l'est qu'à l'ouest. Il comprend généralement 1000 briques, dont 600 de rigueur et 400 de remplissage.

Avec cette construction du tombeau se termine la description des cérémonies funéraires. Elle est suivie, dans le livre de M. Caland, de trois *excursus* qui traitent de la forme la plus ancienne des rites, de leur application dans les poèmes épiques, enfin de leur signification. On est tenté de juger ce dernier un peu court : le travail de comparaison et d'explication aurait pu être poussé plus loin. Si M. Caland laisse à d'autres le soin de développer cette partie de son sujet, il gardera le mérite d'avoir fourni à leurs recherches une base solide et invariable.

L. Finot.

Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, *aus dem Tibetischen des Jigs-med-nam-mkha* übersetzt von Dr Georg Huth. — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1896, gr. in-8, xxxii-456 pages.

L'histoire du bouddhisme chez les Mongols nous est connue dans ses traits généraux. Köppen est l'auteur qui, dans le volume II de son ouvrage *Die Religion des Buddha*, intitulé *Der Lamaismus*, en a fait l'exposé le plus récent et le plus méthodique. Mais voici un livre indigène, écrit en tibétain, qui nous présente cette histoire avec une grande abondance de détails et sous une forme originale. M. Huth, qui en a publié le texte en 1893, nous en donne maintenant la traduction allemande, réservant pour un troisième volume, avec l'Index indispensable, les observations qu'il suggère et les éclaircissements qu'il réclame. M. Huth paraît regretter vivement ce retard imposé par la force des choses; la plupart des lecteurs le regretteront comme lui.

C'est en 1818 que, à l'instigation d'un haut dignitaire lamaïque, « le prince de la doctrine parfaite Zam-tsa », notre auteur tibétain Jigs-med-nam-mkha, lui-même dignitaire lamaïque, composa cet ouvrage, lequel devait être en tibétain et en mongol. On ne connaît que la partie tibétaine qui a été imprimée; on ignore si la rédaction mongole a jamais été faite. L'invitation, pour ne pas dire l'ordre, de Zam-tsa, comprenait l'histoire de la famille royale et celle de l'enseignement du Buddha. De là la division de l'ouvrage en deux parties. Dans la première, que M. Huth qualifie avec raison d'Introduction, mais qui, néanmoins, entame déjà le fond du sujet, l'auteur s'est principalement appuyé sur l'ouvrage de Sanang-Setsen intitulé *Histoire des Mongols de l'est* dont M. J.-J. Schmidt a publié le texte mongol avec une traduction allemande en 1829; pour la deuxième, il a recouru à des biographies de docteurs lamaïques qui nous étaient inconnues, nous révélant ainsi tout une branche de la littérature tibétaine. Cet ouvrage n'est au fond qu'une série de biographies.

I

L'histoire des Mongols et de leur race royale commence à Gengis-Khan; mais, avec Sanang-Setsen, notre auteur fait remonter l'origine du grand conquérant à un roi indien Mahâsammata, un des descendants duquel Tobo-Sohor eut quatre fils dont sont issues les quatre tribus des Oirad, les Ugelud, les Pagatod, les Hoid et les Herenud. Le frère cadet de Tobo-Sohor, Topo-Mergen, laissa trois fils qui devinrent les pères ou

les chefs des Hatig, des Saltchigod, des Portchikid. C'est du chef des Portchikid, Potontchar, que descend à la dixième génération « l'incarnation de Vajrapâni, le rejeton du Ciel, le Dieu en terre (comme dit Rabelais, parlant du pape), le puissant empereur universel (tchakravartin), le grand roi Pogta Tchinguis », que nous appelons communément Gengis-Khan.

L'historien s'étend assez longuement sur le règne du fondateur de l'empire, de ses fils et de ses petit-fils, à propos desquels, comme le remarque M. Huth, il nous révèle des faits nouveaux. Il est à noter que notre auteur insiste sur l'origine divine de son héros dont il fait presque un bouddhiste répétant plusieurs fois la qualification de Brahma terrestre (*Irdisch Brahman*, comme traduit M. Huth), en tibétain *Sa-i ts'angs-pa*, expression peu bouddhique à la vérité, mais bien appropriée à Gengis-Khan, qui sans avoir la prétention d'être à proprement parler un dieu, disait qu'il ne devait y avoir qu'un seul maître sur la terre comme il n'y en a qu'un seul au ciel. Notre auteur lui attribue le commencement de l'introduction du bouddhisme parmi les Mongols. Il reproduit avec Sanang-Setsen, dans des termes un peu différents, une lettre que Gengis-Khan aurait écrite au directeur du monastère de Sa-skya qui était à la tête de l'enseignement lamaïque au Tibet, Anandagarbha, pour lui exprimer ses regrets de ce que les affaires du monde ne lui permettaient pas de l'appeler auprès de lui et solliciter sa bénédiction. D'après l'auteur tibétain, Gengis-Khan aurait ajouté que si ses projets réussissaient il l'engagerait plus tard à venir en Mongolie pour y propager l'enseignement du Buddha; et, en effet, beaucoup plus tard, Anandagarbha aurait été appelé comme chapelain (Lama, p. 25) auprès de lui, et les Mongols, à l'exemple de leur maître, auraient témoigné une foi inébranlable aux trois « symboles », c'est-à-dire aux emblèmes du Buddha, de la Loi et de la Confrérie, leur auraient rendu les plus grands honneurs et auraient fait les vœux d'Upàsakas et autres actes analogues (p. 105). Il doit y avoir là beaucoup d'exagération; Gengis-Khan et ses hordes conquérantes n'avaient pas tant de préoccupations religieuses et de ferveur bouddhique. Mais le monachisme tibétain a dû faire sur eux une vive impression.

Godhan, petit-fils et troisième successeur de Gengis-Khan, aurait, à l'exemple de son aïeul, appelé auprès de lui Sa-skya-pandita, qui était alors le directeur du couvent de Sa-skya, en lui rappelant « combien de fois le prince des Munis (Munindra, le Buddha) avait fait le sacrifice de son corps pour le bien des créatures ». La cause du bouddhisme était

en progrès ; mais elle ne fut définitivement gagnée que sous Khubilaï-Khan, autre petit-fils et cinquième successeur du fondateur de la puissance mongole. C'est lui qui en fit la religion officielle de l'empire où l'on comptait, d'après le « Livre bleu », parmi les Mongols bleus, les Chinois roux, les Tibétains noirs, les Sartagols jaunes et les Solangos blancs, pour ne parler que des races principales, 42.318 temples et monastères. 213.000 communautés religieuses grandes et petites. C'est le célèbre docteur du couvent Sa-skya Phag-pa (en chinois Pa-sse-pa) qui accomplit le grand œuvre ; mais ce ne fut pas sans peine. Il avait été appelé par l'empereur lui même pour « étendre et répandre le joyau de l'enseignement du Buddha ». Mais, dès le début, un conflit s'éleva. Le souverain se méfiait des moines ; la rivalité du sacerdoce et de l'empire éclatait en dépit des meilleures dispositions. L'épouse du prince avait été convertie la première ; la prédication du Hevajravaçitâ l'avait rendue croyante. Elle vantait la science et le mérite du grand docteur bouddhiste ; le prince ne les niait pas, mais il ne pouvait accepter les exigences de Phag-pa, qui réclamait l'obéissance à sa parole et une supériorité incontestée. La reine trouva le joint : dans les affaires religieuses et dans les petites réunions, le Lama « se tiendrait au milieu » (présiderait) ; dans les affaires de l'État, dans les grandes réunions, c'est l'empereur qui « se tiendrait au milieu ». De plus, en ce qui touche les affaires du Tibet le prince ne devait rien faire sans consulter le Lama ; dans les autres, la voix du Lama ne comptait pas. La conciliation étant faite par ces concessions mutuelles, le prince emporté par un zèle excessif, peut-être aussi par l'étourdissement que donnent une grande puissance et un pouvoir absolu, voulut que l'enseignement du monastère de Sa-skya prévalût sur tout autre au Tibet, et rendit un édit dans ce sens. Phag-pa réclama au nom du droit qu'a chacun de suivre la religion qu'il préfère et fit révoquer l'édit. « Ainsi dit notre auteur, si les diverses Écoles du Tibet peuvent encore aujourd'hui conserver le système religieux qu'elles ont respectivement adopté, c'est à ce « magnanime » que nous le devons »

II

En 1367, Togan-Temur-Khan perdit le trône de Chine et fut réduit à ne plus régner que sur les Mongols. Le déclin de l'esprit religieux accompagna la décadence politique. « La religion s'éteignit, les actions ne furent plus que péchés ; la nourriture ne fut plus que chair et sang ; le pays était comme une île perdue dans une mer sombre et noire » (p. 219).

De détestables pratiques telles que celle de tuer la femme, les esclaves, les chevaux, le bétail d'un homme mort reprirent leur empire. Cet état de déchéance morale et religieuse dura près de deux siècles; pendant cette même période un changement considérable s'était opéré dans le lamaïsme tibétain.

Vers le temps où les Mongols perdirent leur domination sur la Chine, en 1356, naquit à Tsong-kha, dans la région du Lac Bleu, Jam-mgon, plus connu d'après son lieu d'origine sous le nom de Tsong-kha-pa, docteur célèbre qui fut, selon notre auteur, « un deuxième Jina » (= Buddha) et opéra une importante réforme, en créant la secte connue sous le nom de « Mitre jaune ». Cette secte supplanta, sans la supprimer, l'ancienne secte de la Mitre rouge représentée avec tant d'éclat par le monastère de Sa-skya. Malgré tous les détails que notre auteur accumule sur la vie de Tsong-khapa (p. 178-185), il ne nous donne pas une notion claire et précise de l'œuvre réformatrice : M. Huth l'a déjà remarqué. C'est de cette réforme que sont sortis les deux grands pontificats tibétains, celui de Lha-sa dont le dignitaire est appelé Dalaï-lama, et celui de Digartchi dont le titulaire est appelé Pan-tchen-rin-po-tche; les Mongols en ont un troisième, Târanatha, qui réside chez les Khalkhas; il est représenté comme un délégué ou remplaçant du pontife de Lha-sa (p. 247). Tous ces hauts dignitaires occupent le rang le plus élevé parmi ceux que les Mongols appellent *Khoubilghan*, les Chinois « Buddhas vivants » et le P. Georgi *Lamæ renati*; ce sont des incarnations de personnages réels ou mythiques réputés saints ; ainsi le Dalaï-lama « porte-lotus » est l'incarnation d'Avalokiteçvara. Mais l'origine de ces pontificats n'est pas expliquée ; le nom de Dalaï-lama, si connu, n'est pas employé par notre auteur qui se sert du terme *rgyal-dvang* (puissance de la victoire). Lorsqu'il parle des deux pontifes en même temps, celui de Lhasa et celui de Digartchi, il les appelle « Jina père et fils », faisant entendre ainsi qu'ils sont étroitement unis entre eux, mais que le Dalaï-lama a une certaine supériorité sur son collège. Suivant sa méthode, il raconte la vie de ces hauts dignitaires, mais aussi celle de beaucoup d'autres docteurs, lui-même compris, qui ont travaillé à répandre « la doctrine du Buddha en général et celle de Tsong-kha-pa en particulier », c'est-à-dire le bouddhisme de l'École de la Mitre jaune.

C'est le troisième Dalaï-lama (Bsod-nams-rgya-mtso-dpal bzang-po) qui, d'accord avec le prince mongol, Altan-Khan, ramena les Mongols au bouddhisme. A la suite d'une entrevue solennelle (p. 218-9) entre les deux éminents personnages, une transformation importante com-

mença à se manifester; les mauvaises pratiques disparurent : « la mer de sang fut changée en lait » : « la loi des dix vertus » fut en honneur. Altan-Khan avait salué le Lama du nom de *Talai-bla-ma-Vajradhara*, ce que notre auteur tibétain interprète ainsi : « le seigneur qui embrasse tout, porteur du Vajra », ne donnant pas à l'expression Dalaï-lama son sens propre de Lama-Océan (p. 223). C'est la seule fois qu'on rencontre dans ce livre tibétain le nom de Dalaï-lama, l'auteur ne désignant jamais ce pontife, comme il a été dit plus haut, que par l'expression *rgyal-dvang*. Altan-Khan mourut en 1582, cinq ans avant le Lama qu'il avait si énergiquement secondé et si hautement honoré. On l'avait enterré. « Comment pouvez-vous, dit le Lama, mettre en terre un si inestimable joyau ? » — Sur cette observation, le corps d'Altan-Khan fut exhumé et brûlé.

Le quatrième Dalaï-lama, Mongol de naissance, donna ses soins au développement de la religion dans son pays; c'est lui qui dota la Mongolie d'un grand pontife en y établissant un représentant de son autorité. Un de ses disciples traduisit en mongol un grand nombre de traités bouddhiques. Les Mongols étaient devenus de zélés adeptes de la réforme de Tsong-kha-pa, de l'enseignement de la Secte jaune. Malgré ses progrès, ou peut-être à cause de ses progrès, cette École rencontra vers la fin de la première moitié du XVIIe siècle une formidable opposition et courut un grand danger. Heureusement elle trouva en Guçri-Khan un défenseur zélé qui apporta sans compter son appui au quatrième Dalaï-lama Yon-tan-rgya-mtso.

Tchohor-Tchog-tu, qui était de la race mongole, chassé du pays des Khalkhas, étant venu dans la région du Lac Bleu, et ayant soumis le Tibet oriental, résolut de rendre à l'École Sa-skya son ancienne splendeur et de lui soumettre l'École nouvelle de Tsong-kha-pa. Guçri-Khan, chef des Oirad, qui avait accru sa puissance par des guerres heureuses, dévoué à la Secte jaune, marcha contre Tchohor-Tchog-tu qui était à la tête d'une armée de 40.000 hommes, le vainquit complètement en 1636 sur les bords du Lac Bleu et s'empressa de faire hommage de sa victoire aux deux grands pontifes du Tibet. Mais ce n'était pas tout : un autre prince Beri-khan don-yod, qui tenait pour la secte de Bon (l'ancienne religion du Tibet), persécutait les bouddhistes. Guçri-Khan le battit en 1639, le dépouilla de ses États et s'empara de sa personne, quoiqu'il se fût enfui : des représentants des diverses sectes bouddhiques de l'ancienne École que le vaincu avait pris sous son patronage tombèrent aussi entre les mains du vainqueur; mais il leur rendit la liberté

parce que c'étaient des religieux. La réforme de Tsong-kha-pa, sauvée une seconde fois, n'était pas au bout de ses épreuves; Tsang-pa, qui régnait sur les deux provinces du Tibet central, les provinces de Dbus et Tsang, résidences des deux grands pontifes, leur était hostile; il tenait pour la secte Karma-pa une de celles qui n'acceptaient pas la réforme : l'infatigable Guçri-Khan le vainquit, le fit prisonnier avec tous ses ministres. L'œuvre de Tsong-Kha-pa était sauvée; la persécution qui la menaçait était anéantie. Guçri-Khan, maître du Tibet et de la Mongolie, reçut les hommages même des princes indiens. Le palais du Dalai-lama, qu'on appelait Galdan, du nom d'un des étages du ciel, et qu'on désignait comme le Galdan terrestre, fut égalé à l'autre et appelé Galdan céleste.

Les découvertes faites en 1891 en Mongolie par la mission archéologique russe que dirigeait M. Radloff ont apporté une confirmation partielle de ces événements historiques. Au lieu dit Tsaghan Baïshing on a reconnu les ruines de plusieurs temples édifiés sur l'emplacement d'une ancienne résidence princière. Près de ces ruines était une stèle portant sur chaque face une inscription, l'une en mongol, l'autre en tibétain, toutes deux relatives à l'érection de monuments religieux et traitant le même sujet sans être la traduction l'une de l'autre. De ces inscriptions, qui ont été de la part de M. Huth l'objet d'une consciencieuse et savante étude [1], il résulte que la construction de ces édifices occupa les seize premières années du XVIIe siècle, que le prince qui les construisit de concert avec sa mère, tenait pour l'École ancienne ou la secte de la Mitre rouge, comme le fait présumer le nom donné au temple principal, *Bsam-yas* (en mongol Setkichi-ügeï) qui est celui d'un couvent de la secte Urgyan-pa étroitement rattachée à l'École de la Mitre rouge. Or ce prince, qui était de la descendance de Gengis-Khan et dont les inscriptions donnent la généalogie, y porte le nom de Tchog Taidji (en mongol Tchog-tu hong Taidji); la ressemblance des noms permet de le considérer comme n'étant autre que le Tchohor Tchog-tou de notre auteur tibétain si complètement battu en 1636 par Guçri-Khan.

III

Sortie victorieuse de cette crise, l'École de la Mitre jaune continua de fleurir au Tibet et en Mongolie, sous la direction de ses deux chefs spiri-

1) *Die Inscriften von Tsaghan Baishing* herausgegeben von Dr Georg Huth, Leipzig, 1894, in-8.

tuels le Dalaï-lama et le Pan-tchen rin-po-tche, avec le concours de maints savants docteurs, sous la protection des princes mongols, et surtout sous celle des empereurs chinois de la dynastie mandchoue.

Le septième Dalaï-lama reçut de Kang-hi des titres pompeux ; en 1705, il s'assit auprès de l'empereur sur son trône pendant que deux docteurs de sa suite entamaient une discussion qui satisfit le souverain au plus haut degré. Le huitième rendit aussi visite à Kang-hi ; la traduction du Kandjour en mongol fut revue et imprimée par les soins de l'empereur. Khien-long (1735-1795) donna l'ordre de traduire « le Tandjour, commentaire du Kandjour » en mongol. Notre auteur entre dans de grands détails sur cette vaste entreprise. La direction en fut confiée à deux savants et donna lieu à un important travail préliminaire pour la traduction des noms propres et des termes religieux. La traduction, exécutée par les deux savants que secondaient quatre Kalyânamitras instruits et des Lotsavas (interprètes), fut commencée en 1740, achevée en 1741 et présentée à l'empereur qui la fit imprimer à ses frais et « répandre dans toutes les régions de la grande Mongolie. Ce fut la principale cause de la persistance du joyau de l'enseignement » (p. 293).

Non content d'avoir propagé la bonne doctrine par les livres, Khien-long voulut la répandre par la parole ; et, afin de contribuer aux « progrès de l'enseignement du Muni au général et de celui de la secte de la Mitre jaune en particulier » (phrase déjà citée et qui revient souvent dans ce livre), il créa dans la capitale chinoise un vaste établissement renfermant deux grands temples et beaucoup d'autres plus petits, des salles d'école par les quatre Facultés (Mtsan-nyid, Tantrisme, Grammaire et Poétique, Médecine) sans compter les cuisines, les habitations des Lamas et des étudiants, le tout meublé et pourvu du nécessaire. En 1743, ce monastère appelé Galdan-tchag ling reçut « des 49 grandes divisions des Mongols, des 57 divisions des Khalkhas, etc., ainsi que du Tibet, 500 étudiants (dont 300 pour la Faculté Mtsan-nyid, 100 pour celle du Tantrisme, 50 pour chacune des deux autres). Des Lamas éminents furent mis à la tête de ces Facultés ; la direction supérieure était confiée aux deux savants qui avaient présidé à la traduction du Kandjour. L'empereur assista aux premiers exercices qui s'y firent et, à maintes reprises, combla de dons les maîtres et les élèves.

Parmi les docteurs de ce temps dont notre auteur fait la biographie, le Pan-tchen-rin po-tche Blo-bzang dpal-ldan ye-shes dbang poi zal snganas mérite d'attirer un moment l'attention. L'historien tibétain dont il avait été le précepteur (Upadhyâya) retrace sa studieuse carrière depuis

ses anciennes existences jusqu'à sa mort arrivée en 1779 à Péking pendant une visite qu'il faisait à l'empereur Khien-long. Or, ce personnage nous est connu par ailleurs ; c'est avec lui que le directeur anglais de la Compagnie des Indes Warren Hastings avait entamé des négociations pour obtenir l'ouverture du Tibet au commerce anglais. Un Gosâin (religieux) indien Puranguir employé dans ces négociations s'était lié avec le Lama, l'accompagna dans son voyage et assista à sa mort. Une relation de ces événements, faite d'après le rapport oral de Puranguir, a été imprimée à la fin du Compte rendu de l'Ambassade de Samuel Turner au Tibet, laquelle eut lieu dix ans plus tard. Il existe donc deux récits du voyage et de la mort de ce Pan-tchen-rin-po-che, celui de notre auteur tibétain et celui de Puranguir. Le lecteur peut faire la comparaison. Nous insisterons sur un seul point. D'après Puranguir, le Lama mourut de la petite-vérole : l'auteur tibétain n'en dit mot ; seulement il raconte que, pendant le voyage, plusieurs personnes de la nombreuse escorte du pontife furent atteintes de ce mal, mais qu'il les en guérit en faisant élever des tas de pierres.

IV

L'auteur entre ensuite dans des détails sur l'œuvre accomplie spécialement dans les diverses parties de la Mongolie, chez les Khalkhas, les Torgod, les Tümed, les Küre, les Aukhan, dans les districts d'Alaksha et de Oran, de Mongoltchin.

Chez les Khalkhas une foule de Mahâpurushas (grands hommes) fondèrent des monastères et des facultés Mtsan-nyi l, Tantra, etc., « faisant ainsi fleurir et prospérer le joyau de l'enseignement » : chez les Torgod vingt mille Çramaneras suivaient les cours des quatre Facultés qu'on y avait instituées et se livraient aux plus solides études. Pareille activité se remarquait dans les régions d'Alaksha et de Oran, comme aussi chez les Oirad, dans la province du Lac Bleu (Kökö Noor), etc. Un éminent docteur, Jam-byangs répondant à l'appel du prince des Tumed, puis à celui du chef des Hartchen et à d'autres encore, « les rassasia tous du Nectar de la doctrine » ; notre auteur en parle savamment, car il a, « lui chétif, goûté la douceur de ce Nectar ». Ce grand docteur « parcourant la grande Mongolie, y faisant entendre des discours de la loi ardemment désirés, amena par la vue, l'ouïe, la réflexion, le sentiment tous les hommes soumis à la loi de la causalité au bon chemin de la renaissance sûrement bonne et favorable, et développa

jusqu'au bord de l'Océan oriental la secte pure du père Rje-Lama (Tsong-kha-pa). Il fut un de ceux qui allèrent visiter au passage le Pan-tchen-rin po-tche Blo-zang dpal-ldan, lors de son voyage à Péking : et ce fut lui qui eut la mission de guérir les varioleux de l'escorte en élevant des tas de pierre, mission dont il s'acquitta fort bien et qui lui valut de grands honneurs » (p. 348-9).

Notre auteur raconte ce qu'il a fait lui-même pour propager la bonne doctrine (p. 356-360). Dans le monastère de Yung-he-gung, qui était pourvu des quatre Facultés, il eut un succès extraordinaire au point qu'il put ériger une statue colossale en cuivre doré du Jina Simhadhvani (Tsong-kha-pa) ; dans un autre monastère il fit construire une chapelle à quatre étages en faisant le vœu qu'elle « fût dressée sur un champ de vertus humaines ». Au moment de la composition de son livre il était « Lama du sceau dans le grand monastère des Sept Lacs (Doloon Noor) construit par l'empereur pour le salut de tous les Mongols » ; « d'innombrables pieux Vineyas (fidèles) Chinois, Mandchous, Sunyid, Khalkhas, Hartchen, Tumed et de beaucoup d'autres grandes divisions de la grande Mongolie, du dehors comme du dedans, leurs grands Lamas et leurs grands chefs en tête » avaient reçu à flots son enseignement.

Un des points sur lesquels notre auteur revient souvent, c'est l'importance donnée dans la prédication et l'enseignement au *Byang-chub-lam-gyi-rim-pa* (Méthode du chemin de la Bodhi), ouvrage de Tsong-kha-pa, qu'il déclare à plusieurs reprises être la quintessence de la doctrine du grand réformateur. Il y en a un grand et un petit, c'est-à-dire sans doute l'ouvrage lui-même et un abrégé, et on employait tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la capacité des auditeurs ; mais il servait de préparation à ses études plus vastes. Le grand fut traduit en mongol par Ngag-dvang-blo-gros.

Nous apprenons aussi (p. 399-400) que le « Joyau du Kandjour » était connu dans le pays des Khalkhas et autres régions, mais que les Hartchen, les Tumed, Mongoltchin « n'en avaient jamais rien vu ni entendu » : on leur envoya des prédicateurs pour combler cette grave lacune et, à partir de l'été de 1799, « la lecture du Joyau du Kandjour » se fit entendre chez les Tumed et en Mongoltchin.

Après avoir décrit l'activité déployée pour faire pénétrer partout l'enseignement bouddhique, l'auteur finit ainsi : « Actuellement en Mongoltchin, chez les Tumed et dans beaucoup d'autres parties de la grande Mongolie il y a beaucoup de Kalyânamitras (amis de la vertu, guides spirituels)... qui, selon leur pouvoir, s'appliquent avec zèle à étendre et

entretenir le joyau de l'enseignement du Jina en général et de l'enseignement du grand Tsong-kha-pa, le Lama Jam-mgon, en particulier : ce qui est la source première de toute prospérité... Si ces docteurs ont apparu, c'est assurément parce que le temps de la prédiction du Jina était venu, et par la puissance inconcevable des bonnes actions et œuvres de tant de saints Mahâpurushas tels que le Rgyal-dvang père et fils, les saints successeurs et lieutenants du prince des Munis (Buddha). »

L'auteur termine son histoire par quelques détails sur des objets sacrés que les Mongols peuvent visiter et adorer sans obstacle : l'image du Buddha en sandal qui est à Péking, le lieu de pèlerinage dit « la montagne aux cinq sommets », les deux grands stupas blancs de Péking, l'Éléphant de bronze d'Alaksha, les portraits des seize Sthaviras, les reliques de Lyan-jo.

V

Dans ce résumé de la partie *historique* de ce volume j'ai, à une ou deux exceptions près, laissé de côté un élément important de la narration, le merveilleux. Les prédictions, les prodiges, la magie y abondent. Il n'y a pas d'événement important pour lequel il n'y ait une prédiction, pas de naissance illustre qui ne soit accompagnée de prodiges (souvent les mêmes), ou célébrée par une généalogie empruntée à la théorie de la transmigration, pas de saint homme qui ne montre sa puissance magique. Je me bornerai à citer trois épisodes appartenant à cet ordre d'idées.

J'ai parlé des difficultés que Phag-pa avait eues pour vaincre les résistances de Khoubilaï bien disposé cependant. Il s'en présenta une autre. Khoubilaï eut des doutes sur la puissance magique du Lama qui, averti par l'impératrice, fit, en présence du prince et de la cour, l'opération de couper avec un glaive ses membres qui se transformèrent dans les cinq Jinas, puis ensuite se rassemblèrent et revinrent à l'état primitif pendant que l'assistance faisait les prières prescrites (p. 149-150). Après cela, quelque tour de magie que l'on pût faire devant le grand empereur, il disait : « Notre Lama n'est pas surpassé ». Et le grand magicien obtint le titre de Tisrî, un sceau précieux et des dons magnifiques en récompense de sa merveilleuse puissance.

La naissance de Tsong-kha-pa fut signalée par un prodige. Lors de la section du cordon ombilical, le sang qui jaillit donna naissance à un arbre, un sandal, dont toutes les feuilles présentent l'image du Jina Simhadhvani (Tsong-kha-pa). Cet arbre qui existe encore porte le nom

de Koumboum (les dix mille images), et un monastère construit en ce lieu le renferme dans son enceinte. Le P. Huc, qui passa par là en 1844, dit avoir vu le fameux arbre et avoir distingué sur chaque feuille une lettre de l'alphabet tibétain. De plus, d'après ce qu'il rapporte, l'arbre serait né de la chevelure de Tsong-kha-pa, lorsqu'il fut tonsuré à l'âge de sept ans pour être moine. Notre auteur ne cite aucun fait extraordinaire à l'occasion de cet événement. Nous avons donc deux versions sur l'origine de l'arbre et sur l'image figurée sur les feuilles. M. Rockhill, qui visita Koumboum en février 1889 et vit l'arbre sans feuilles puisqu'on était en hiver apprit de la bouche des habitants du monastère que les feuilles portent l'image de Tsong-kha-pa. Voilà une version qui contredit celle du P. Huc, témoin oculaire, mais concorde avec celle de notre auteur tibétain.

Je termine en citant un trait emprunté à l'époque où vivait notre auteur : le Mergen-Lama-Ngag dbang-blo-gros, qui a traduit en mongol le grand Byan-chub-lam-rim, et dont il raconte la vie (p. 367-72) aspirait à comprendre la théorie du « Vide » ; il se retira dans une contrée déserte pour méditer à l'aise ; un jour qu'il allumait du feu pour préparer son thé, il comprit soudain avec une parfaite clarté ce qu'est le « Vide ». Tous les objets, son propre corps lui-même devinrent invisibles pour lui, les choses matérielles ne l'arrêtaient plus, il passait sans difficulté à travers les murs de son habitation. Un vieux pâtre l'aperçut de loin, vint lui apporter du lait pour voir la chose de plus près, et, ayant constaté le fait, le divulgua parmi les autres ermites du voisinage ; ceux-ci furent surpris, mais, appliquant la réflexion à ce cas singulier, ils en reconnurent la vérité. Le Lama Mergen n'était cependant pas encore arrivé à la vraie possession du « Vide » ; il y parvint plus tard. Mais il m'a paru intéressant de citer ce trait de la faculté de traverser les murs pour avoir entrevu le « Vide ».

VI

Ce livre renferme un résumé du bouddhisme ; l'auteur l'a placé en tête de la seconde partie de son œuvre, c'est-à-dire de l'histoire proprement dite du bouddhisme. Cet exposé remplit les pages 79-99 du volume de M. Huth.

Dans cet exposé notre auteur parle d'abord du Buddha, puis de la Loi. L'activité du Buddha Çakyamuni se manifeste de trois manières : 1° par l'aspiration à la Bodhi (la sagesse et la science absolue) ; 2° par

l'accumulation des mérites pendant une durée immense (comme celui de donner mille fois sa tête); par la manifestation de quatre corps du Buddha parfait et accompli, ceux de *Svabhâva* (propre nature), *Jnyâna* (connaissance), *Sambhoga* (possession complète), *Nirmâna* (transformation, pouvoir surnaturel), le tout tendant à la délivrance de tous les êtres. — Quant à la Loi, on y distingue dix parties : la science, la voie, le Nirvâna, etc.; cette Loi est contenue dans des livres, qui se divisent en Agama-çâsanam et Gatî-çâsanam; la première section comprend les livres canoniques, la deuxième les ouvrages extra-canoniques.

Outre cet exposé dogmatique, l'auteur a parsemé sa narration de sentences en vers qui sont comme la morale des faits qu'il raconte. De plus il a mis à la fin de son récit historique (p. 419-449) plusieurs séries de sentences morales empruntées comme celles qui sont insérées dans le récit à différents auteurs, qu'il destine non à l'instruction des gens vertueux qui n'en ont pas besoin, non à celle des gens vicieux qu'elles n'amenderaient pas, mais à celle des gens médiocres qui ont besoin d'être soutenus dans leur lutte contre le mal.

La lecture de ce livre est rendue difficile par la multitude des noms propres et des termes bouddhiques qu'il renferme. M. Huth s'est efforcé d'aplanir les difficultés par de nombreuses notes, dont un bon nombre, il est vrai, seront surtout utiles au lecteur qui connaît le sanskrit et le tibétain. Une Inhalt-Uebersicht très développée (XI-XVIII) vient, du reste, en aide au lecteur quel qu'il soit; le volume des Éclaircissements promis par M. Huth fera le reste.

L. FEER.

T. K. CHEYNE. — **Introduction to the Book of Isaiah.** — Londres, A. et Ch. Black, in-8, p. XXXIX-449. 1895.

Le savant professeur d'Oxford continue à nous donner, malgré l'état de sa santé, les fruits abondants de son labeur de bénédictin. J'ai rendu compte ici même de son très original ouvrage sur le *Psautier* et j'aurais peu d'éloges à ajouter à ceux que je lui donnais alors. D'autre part, j'avais critiqué sa hardiesse un peu aventureuse et exprimé le souhait que le style fût moins touffu et l'ordre des idées plus sobrement logique. Une abondance extrême, une accumulation d'images et d'idées, un feu d'artifice de citations plus ou moins imprévues, des digressions, toujours intéressantes mais souvent inutiles, ne manquaient pas d'étonner, pour

ne pas dire plus, le critique habitué à la sécheresse allemande ou hollandaise.

Dans l'ouvrage capital que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*, il semble que le souci d'une forme moins... riche ait préoccupé notre auteur. Il faut dire aussi que le sujet est largement traité et que 449 pages consacrées à la seule *Introduction* d'un livre prophétique, si important soit-il, c'est déjà un bien gros morceau. La conséquence en est que ce livre se lit plus facilement et que la science et l'érudition de M. Ch. ne sont plus noyées dans les flots d'une prose comparable, dans certaines de ses œuvres antérieures, à un torrent qui déborde.

Cette *Introduction* est certainement pour notre époque d'une importance égale à celle de l'*Ésaïe* de Gesenius, en son temps. M. Ch. n'a rien négligé pour se mettre au courant de tout ce qui a été écrit sur la matière. Et Dieu sait si les critiques ont épargné leur temps et leur encre ! Toutes les opinions sont pesées, après avoir été minutieusement analysées et dès qu'une thèse lui paraît digne d'être soutenue, il la prend en considération. Aussi n'a-t-il naguère fait que mentionner, sans s'y arrêter, les opinions de MM. Havet et M. Vernes.

Les 237 premières pages de son *Introduction* sont consacrées au premier Ésaïe. (Dans le prologue il montre que notre Ésaïe actuel a dû recevoir sa dernière toilette littéraire entre les années 430 et 180 avant J.-C. Plus tard, il donnera une date plus précise.) Avec Gesenius, il croit que cette portion du livre d'Ésaïe se divise naturellement en trois sections : 1° chapitres I-XII ; 2° chap. XIII-XXIII ; 3° chap. XXIV-XXXV. Les chapitres XXXVI-XXXIX forment un appendice postérieur, analogue à Jérémie LII.

Dans chacune de ces sections se rencontrent maintes retouches des éditeurs. Ainsi dans le chapitre I, les versets 27-28 ont été sûrement insérés par un copiste postérieur à l'exil. De même, chap. IV, v. 2-6. Dans les quatre premiers chapitres, les discours authentiques d'Ésaïe remontent à l'an 735. Aussi dans la première partie du règne d'Achaz, Ésaïe prononça les oracles que l'on peut lire du chapitre VI au chapitre X. M. Ch. ne croit pas que les prophéties contenues dans les chapitres VII, 1-IX, 6, soient du grand prophète du VIII[e] siècle. Les éléments authentiques qui sont visibles dans le chapitre X, datent de 711 et de 722. Les chapitres XI et XII sont des appendices dans le goût des éditeurs palestiniens postérieurs à l'exil.

La seconde section est une anthologie de משאת ou oracles contre les nations. Des traces de réelles prophéties d'Ésaïe s'y retrouvent, perdues au milieu de compositions plus ou moins récentes.

Voici un tableau qui donnera le résumé du travail critique de notre auteur sur cette section :

	av. J.-C.
XIII, 2-22 / XIV, 4b-21	aux environs de l'exil
XV, 1-XVI, 11	772 ?
XVII, 1-6, 9-11	avant 734
XVII, 12-14	723 ?
XVIII, 1-6	702
XIX, 1-15	528-485
XX	711
XXI, 1-10	aux environs de l'exil
— 11-12 / — 13-17	589 ?
XXII, 1-14	701
— 15-18	704-701
XXIII	725 ? ?

Les passages qui ne sont pas cités dans ce tableau sont tout simplement des additions imputables aux scribes chargés d'éditer les manuscrits.

Quant à la troisième section, le tableau suivant fera comprendre la composition et les dates des fragments qui la composent :

				av. J.-C
a)	1.	XXIV ; XXV, 6-8 : XXVI, 20, 21 ; XXVII, 1, 12, 13.	Une apocalypse.	334 ?
	2.	XXVII, 7-11 (un fragment).		322 ?
	3.	XXVI, 1-29.	Méditation liturgique	—
	4.	XXV, 1-5a	Chant de louange	—
	5.	XXV, 9-11	id.	—
	6.	XXVII. 2-5.	id.	—
(b)	1.	XXVIII, 1-6.	La chute de Samarie.	avant 722
	2.	— 7-22.	Prédication	703
	3.	— 23-29.	Un proverbe.	pendant l'exil
	4.	XXIX, 1-8.	Le sort d'Ariel.	703
	5.	XXIX, 9-14.	La punition de l'incrédulité et du formalisme	703 ?
	6.	— 15	L'alliance égyptienne	703
	7.	— 16-24.	La régénération d'Israël	après l'exil
	8.	XXX, 1-7.	L'alliance égyptienne	703
	9.	— 8-17.	La ruine imminente de Juda.	703
	10.	— 18-26		après l'exil
	11.	— 27-33.	Combat d'Yavèh avec l'Assyrie	» ?
	12.	XXXI.	L'alliance egyptienne.	702
	13.	XXXII, 1-8c	L'âge messianique (1er appendice).	après l'exil
	14.	— 9-14.	Reproches aux femmes de Jérusalem (2e app.)	—
	15.	— 15-20.	Régénération de Juda (3e appendice).	—
	16.	XXXIII.	La prière de la nation opprimée	—
	17.	XXXIV-XXXV.	Appendice eschatologique	450-430 ?

Cette première partie du livre d'Ésaïe aurait reçu sa forme actuelle

dans la seconde moitié du IIIe siècle, c'est-à-dire entre les années 250 et 220 avant J.-C. Cette date n'est qu'hypothétique d'ailleurs; car nous n'avons dans la tradition rien qui nous permette d'affirmer quelque chose de précis à cet égard. Il semble cependant que la date proposée par M. Ch. soit plus acceptable que celle à laquelle s'est arrêté, dans son beau commentaire, M. le professeur Duhm, c'est-à-dire de 150 à 80 avant J.-C. Il n'y a pas, en effet, de raison suffisante pour reporter aucune partie du livre attribué à Ésaïe à l'époque post-macchabéenne.

M. Ch. se demande jusqu'à quel point on peut considérer le prophète comme l'auteur des fragments qui semblent venir authentiquement de lui. Il ne se le représente pas s'asseyant tranquillement dans son réduit pour limer ses discours et aligner ses phrases éloquentes. D'une façon générale, M. Ch. estime qu'il ne rédigeait pas lui-même. Et quand il écrivait, c'était un thème (XXX, 8-10) ou des sentences, qu'il développait seulement à l'usage de ses disciples. Il est présumable que ses disciples prenaient des notes et gardaient un souvenir écrit de cet enseignement; ces notes ont pu former la première rédaction des grands oracles et aussi des prophéties plus courtes que l'on peut attribuer au fils d'Amots.

Passons maintenant, au second Ésaïe. M. Ch. est d'avis qu'on ne peut défendre ni l'unité d'auteur, ni l'unité historique des chap. XL-LXVI d'Ésaïe. A la vérité, la première section (chap. XL-LV) forme un tout et semble venir d'un même auteur, le second Ésaïe, ce sublime prédicateur qui écrit un cycle de poèmes sur le serviteur de Yahvèh et la grande prophétie de la Restauration. Ce livre a dû être composé entre 546 et 539 avant Jésus-Christ. Il est l'expression des craintes et des espérances des exilés juifs de Babylone, au bruit des succès de Cyrus.

La seconde section (chap. LVI-LXVI) est absolument dénuée d'unité. Elle peut se décomposer en une dizaine de productions, qui, à l'exception du fragment LXIII, 7-LXIV, 11, reflètent exactement les idées religieuses des temps de Néhémie. M. Duhm pense que ces morceaux sont d'un même auteur, le « trito-Ésaïe ». M. Ch. n'est pas de cet avis. Cependant il accorde à M. D. que ces compositions, à peu de choses près (il retrancherait le passage LXVI, 8-LVII, 11*a*), procèdent de la même école, d'où les ressemblances de style; plusieurs d'entre elles peuvent même avoir eu le même auteur. D'ailleurs cet auteur ou ces auteurs n'ont rien d'original; ils sont tout à fait sous la dépendance du second Ésaïe. Mais ils ne peuvent s'élever à l'éloquence et à la profondeur de leur divin modèle. Par exemple, l'auteur de LXVI, 1-8 tombe de haut dès le premier verset.

Quant aux chap. LXIII, 7-LXIV, 11, il semble rendre l'impression vivante d'une époque troublée ; peut-être est-il l'écho des jours de persécution qu'endurèrent les Juifs sous Artaxerxès Ochus? Ce morceau a une grande ressemblance avec le chap. XXVI, que M. Ch. attribue à l'année 347 avant Jésus-Christ. Depuis Néhémie jusqu'à la chute de l'empire perse, les mêmes causes produisirent la tristesse et l'accablement du peuple. Il y a par conséquent un lien de parenté entre les différentes productions de cette époque, bien que l'angoisse la plus grande soit exprimée par les écrivains contemporains des folles cruautés d'Artaxerxès Ochus.

D'après cette division des sections composant le second Ésaïe, il ne subsiste rien de la théorie que Frédéric Rückert exposa en 1831, d'après laquelle cet ouvrage se divisait en trois parties de neuf chapitres chacune, la première et la deuxième partie se terminant par un refrain (XLVIII, 22; LVII, 21).

Reste maintenant à déterminer la date de la rédaction finale d'Ésaïe XL-LXVI. Il est difficile de la fixer avec précision. Cependant, d'après le passage LXVI, 23-24, qui avec L, 10, 11, doit être attribué au dernier éditeur, on peut conjecturer que cette rédaction terminale eut lieu vers la fin de la domination persane, peut-être même au commencement de l'âge grec. Le premier Ésaïe reçut, comme nous l'avons vu, sa dernière retouche entre 250 et 220; rien n'empêche de donner la même date au même travail sur la deuxième Ésaïe; c'est aussi à cette époque que ces deux ouvrages auraient été combinés. Peut-être pourrait-on même descendre jusqu'à l'an 200.

Telle est, très résumée, l'analyse du savant livre du Dr T. K. Cheyne. On peut certes discuter plus d'une de ses conclusions; on peut trouver sa critique trop tranchante, trop radicale; c'est là une affaire de tempérament. Ce qu'on ne peut ne pas louer, c'est le sérieux, la sûreté de la méthode, surtout sur un terrain où la preuve directe manque, où il faut la remplacer par une sorte d'intuition. Un tel labeur portera cependant des fruits. L'étude du prophète Ésaïe en sera renouvelée. Qu'il est à regretter que M. Ch. ne puisse faire un travail semblable sur Jérémie dont nous avons le bonheur de posséder deux rédactions, ce qui permettrait à l'exégète de verser un peu moins dans la critique conjecturale toujours inadéquate, en somme.

Dans l'appendice, M. Ch. donne une traduction très exacte des passages du livre d'Ésaïe qui lui semblent authentiques. Enfin viennent trois index : 1° les noms et sujets ; 2° les mots hébreux et araméens cités

et expliqués; 3° enfin les principaux passages des Écritures canoniques et apocryphes qui se trouvent dans le texte.

X. Kœnig.

A. Berendts. — **Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden.** — Leipzig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Nachf. (Georg Bœhme), 1895.

La littérature apocryphe, grâce au zèle des nombreux chercheurs, va s'enrichissant de jour en jour. Les nouvelles découvertes, dans ce champ d'études relativement récent, ont déjà mis au jour les apocryphes de Moïse, d'Adam, d'Abraham, d'Isaak, de Jakob, de Sophonie. M. Berendts complète aujourd'hui cette liste en publiant l'apocryphe de Zacharie.

En outre, les apocryphes jusqu'à présent connus étaient écrits en grec ou en latin, en syriaque ou en arménien, en copte ou en éthiopien. M. Berendts porte ses investigations sur la littérature hagiographique russe ou plutôt slave; c'est donc un immense service qu'il rend à la science, car cette branche de la littérature apocryphe semble renfermer des trésors et nous réserve certainement plus d'une surprise. Il faudra désormais compter avec elle.

Il est à regretter que M. Berendts n'ait pas cru devoir placer en tête de son livre une préface esquissant son plan et ses conclusions. C'est une lacune qui se fait vivement sentir dans le corps de son travail. A la lecture rien de précis ne s'en dégage : on ne sait ce qui est le plus important et mérite d'être mis au premier plan. Est-ce l'étude des différentes légendes, ou le document slave inédit qu'il nous donne? Ou bien chacune de ces parties a-t-elle une valeur égale? On regrette également l'absence d'une division par chapitres, avec titres, qui faciliterait la tâche du lecteur. Une table des matières, enfin, aurait été utile, pour ne pas dire nécessaire.

M. Berendts aurait pu aussi, dès le début, nous prévenir que c'est un document slave qui a été l'occasion de son ouvrage. C'est tout à fait par hasard qu'on l'apprend, en lisant au bas de la première page, cette note de l'éditeur: « Altslavische Beiträge I ». Ce numéro I indique probablement que nous n'avons ici que le commencement d'une série d'études et qu'un autre ouvrage, contenant de nouveaux documents

slaves inédits, suivra bientôt. Le lecteur aimerait à être renseigné plus amplement à ce sujet.

Ces observations faites, passons à l'étude de l'ouvrage.

L'apocryphe ou l'apocalypse de Zacharie est l'un des apocryphes les plus énigmatiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aucune citation de ce livre n'est venue jusqu'à nous, et les auteurs des index, les écrivains ecclésiastiques ne sont pas d'accord sur les différents personnages du nom de Zacharie. Tout ce tissu de légendes concernant Zacharie a pour origine le verset bien connu de *Matthieu*, XXIII, 35 : « Afin que tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre retombe sur vous, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel ». Luc, qui sait que le fils de Barachie n'a pas subi une pareille mort, rectifie le texte de Matthieu, en disant plus simplement et plus justement : « jusqu'au sang de Zacharie qui fut tué entre l'autel et le temple » (*Luc*, XI, 51). Les principaux personnages de la Bible qui portent le nom de Zacharie et que M. Berendts aurait dû d'ailleurs nous indiquer, sont les suivants : Zacharie, fils de Scélemja (I *Chron.*, XXVI, 14) ; Zacharie, fils de Jehojada (II *Chr.*, XXIV, 20) ; Zacharie, fils de Hiddo (*Esdr.*, V, 1) ; Zacharie, fils de Barachie (*Zach.*, I, 1) ; Zacharie le sacrificateur (*Luc*, I, 5).

Un certain nombre de légendes attribuées à Zacharie, peut-être un ouvrage apocryphe dont il serait l'auteur, forment un tout complexe encore confus et embrouillé, dans lequel M. Berendts s'est proposé de mettre un peu d'ordre et de clarté. Dans ce but, il passe en revue tous les renseignements que nous possédons sur un livre apocryphe de Zacharie; puis il rapproche les différentes traditions se rapportant au passage biblique mentionné plus haut.

§ 1. Les renseignements concernant un apocryphe de Zacharie sont de nature diamétralement opposée. D'une part nous avons la « liste des 60 livres canoniques », avec ses nombreuses ramifications, surtout en langue slave; d'autre part, la « Stichométrie de Nicéphore », et la « Synopse du Pseudo-Athanase », qui en est plus ou moins dépendante. J'analyserai avec quelque détail cette partie du livre de M. *B.* L'historique qu'il en donne est bien fait et mérite d'être connu.

La « liste des 60 livres canoniques », qui a dû voir le jour avant le VIIe siècle, cite, parmi les apocryphes, une *Ζαχαρίου ἀποκάλυψις*. A en juger par la place que ce titre occupe entre la *Σοφονίου ἀποκάλυψις* et l'*Ἔσδρα ἀποκάλυψις*, le Zacharie qui a ici une révélation ne peut être que le prophète Zacharie, l'avant-dernier des douze petits prophètes.

Une traduction slave de cette « liste » grecque nous amène au même résultat : l'apocalypse d'Esdra n'est pas mentionnée et celle de Zacharie occupe par suite le dernier rang. Le moine Nikon, à son tour, reproduit à peu près intégralement la « liste » grecque : dans son ouvrage, l'apocalypse de Zacharie se trouve de même placée entre celles de Sophonie et d'Esdra. Enfin, dans les nombreux manuscrits du XVIe et du XVIIe siècle, nous trouvons également reproduite cette même tradition. Tous ces index slaves, pour lesquels l'auteur de l'apocalypse est Zacharie, l'avant-dernier des douze petits prophètes, ont une source commune, la « liste des 60 livres canoniques », écrites en grec.

Les renseignements fournis par les index du deuxième groupe sont tout différents. La Stichométrie de Nicéphore, écrite en Palestine probablement au ve siècle, mentionne, au nombre des apocryphes de l'Ancien Testament, un ouvrage de Zacharie (Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχ. φ') le père de Jean-Baptiste. Si nous savons quel est l'auteur de l'ouvrage, nous en ignorons par contre le contenu. La Synopse de Pseudo-Athanase vient corroborer les renseignements fournis par la Stichométrie de Nicéphore.

M. Berendts constate une contradiction flagrante entre les deux groupes de listes. Il consacre le § 2 de son livre à expliquer cette contradiction. Et d'abord il se demande si nous avons bien affaire à deux livres différents, dont l'un aurait pour auteur le prophète Zacharie, tandis que l'autre devrait être attribué au père de Jean-Baptiste. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'un livre existe, qui traite de Zacharie, le père de Jean-Baptiste. Il s'agit alors de savoir s'il y a des traces d'un autre livre apocryphe ayant quelque rapport avec un autre Zacharie plus ancien.

Sozomène raconte dans son *Histoire ecclésiastique* la découverte merveilleuse des ossements du prophète Zacharie. Elle eut lieu à l'époque de la mort de l'empereur Honorius, vers 423, dans le village de Kaphar Zacharia, près d'Eleutheropolis en Palestine. A côté des ossements du prophète, on trouva le cadavre d'un enfant de sang royal. Les prêtres et les sages ignoraient quel était cet enfant. Alors Zacharie, abbé du couvent de Gerar, donna de cette découverte une explication basée sur un vieux texte hébreu : le roi de Juda, Joas, après avoir fait mourir le prophète, avait perdu son fils bien-aimé ; il y avait vu comme un signe de la colère de Dieu et avait ordonné d'enterrer son enfant aux pieds du prophète. Ce même livre hébreu contient une amplification du récit de la mort de Zacharie, fils de Jehojada, rapportée II *Chron.*, XXIV, 20-22. M. Berendts examine et discute la possibilité de l'existence d'un livre

apocryphe ayant pour objet l'un de ces Zacharie de l'Ancien Testament. Il arrive à cette conclusion qu'il n'y a trace nulle part d'une apocalypse apocryphe du prophète Zacharie post-exilien; à plus forte raison ne saurait-il être question d'un apocryphe du prophète Zacharie anté-exilien.

Il est donc fort douteux qu'il y ait eu un livre apocryphe ayant quelque rapport avec l'un des anciens prophètes du nom de Zacharie. Par contre, M. *B.* a montré qu'il est impossible de mettre en question l'existence d'un apocryphe qui aurait pour objet ou pour auteur Zacharie, le père de Jean-Baptiste. Mais est-il possible de connaître le contenu de cet apocryphe? Peut-on chercher à savoir le temps et le lieu où il est né? C'est l'objet du paragraphe suivant.

§ 3. Ce qui rend le problème difficile à résoudre, c'est le passage de Matthieu, où le Zacharie qui est tué est nommé fils de Barachie. Comme on ne pouvait admettre une erreur de la part de l'évangéliste, on chercha de bonne heure des explications, dont trois principales sont venues jusqu'à nous. Je les indiquerai sommairement, renvoyant pour plus de détails au livre lui-même.

La première de ces explications a été accréditée par Origène. Se basant sur le terme ἐφονεύσατε, il prétendait qu'il ne pouvait être question d'un ancien prophète Zacharie. L'assassinat devait être récent et avoir été commis par des contemporains de Jésus. Il s'agit donc, pour Origène, de Zacharie, père de Jean-Baptiste. Voici dans quelles circonstances le meurtre a eu lieu. Après la naissance de Jésus, Zacharie avait permis à Marie de prendre encore place, dans le temple, dans les sièges réservés aux seules vierges, prétendant que Marie, ayant conservé sa virginité, était digne d'occuper une telle place. C'est pourquoi « les hommes de cette génération » le tuent entre le temple et l'autel, comme transgresseur de la loi. Cette tradition est adoptée par plusieurs Pères de l'Église et gagne en crédit. Elle était venue à la connaissance d'Origène, lors de son séjour à Césarée.

Mais en Égypte, une autre tradition avait cours, surtout dans les cercles gnostiques. Cette deuxième tradition nous a été conservée par Épiphane de Salamine qui, vers 340, visita l'Égypte et y lut un livre intitulé Γέννα Μαρίας, dont il garda un épisode dans sa mémoire : celui de la mort de Zacharie. Ce dernier aurait appris que les Juifs adoraient un homme ayant la forme d'un âne; il devient muet; mais bientôt il recouvre l'usage de la parole et divulgue ce qu'il a vu. Tel est le motif de son assassinat. Cette tradition a apparemment une origine rabbinique et repose sur une vieille tradition juive.

D'après la troisième tradition, la mort de Zacharie n'est pas due aux Scribes et aux Pharisiens, mais à Hérode lui-même. Le roi envoie ses archers pour apprendre de Zacharie où se trouve son fils Jean. Zacharie ne peut donner ce renseignement et il est mis à mort dans le parvis du temple. Ce récit se trouve aussi dans le protévangile de Jacques (ch. XXIII). M. Berendts étudie alors en les comparant ces deux documents apocryphes. Il cite, en passant, d'autres traditions intéressantes, mais moins importantes, et il arrive à ce résultat : c'est que la légende zacharienne, sous sa troisième forme, est indépendante du protévangile et n'en dérive pas.

Dans le § 4, l'auteur étudie l'influence de la tradition rabbinique sur le développement des légendes zachariennes ; puis il discute en détail la tradition d'Origène. Les résultats acquis sont exposés à la page 66 de son ouvrage : nous la citons à peu près intégralement. « Résumons-nous, dit M. Berendts : ces différentes traditions sur la fin de Zacharie ont une source commune. Nous croyons avoir rendu vraisemblable l'interprétation pagano-chrétienne de *Matth.*, XXIII, 35 et *Luc*, XI, 51. La légende, sous sa forme gnostique, s'est formée de bonne heure, puis elle s'est mêlée à la légende païenne du culte de l'âne des Juifs, ainsi qu'à des idées mythologiques égyptiennes et sémitiques. Sa patrie est la Syrie; elle est née avant le dernier quart du IIe siècle. Le corps principal de la légende s'est développé dans un rapport étroit avec les transformations de la tradition hiérosolymite au IIe siècle; des légendes rabbiniques, peut-être aussi des apocryphes juifs plus anciens, lui ont fourni des traits particuliers. La tradition apparaît à la fin du IIIe siècle, en Égypte. Appuyée de l'autorité d'Origène, et encore plus de celle de Basile, de Grégoire de Nysse et de Cyrille d'Alexandrie, la légende trouve crédit dans les cercles ecclésiastiques. »

Le livre de M. Berendts, très intéressant jusqu'alors, grâce aux nombreuses légendes qu'il rapporte, prend, à partir du § 5, une importance particulière par la publication d'un document apocryphe slave inédit. Je crois devoir le reproduire en partie, ce sera la première fois qu'il verra le jour en français.

C'est un apocryphe qui raconte le baptême de Jean par le Seigneur et qui, à côté de ce récit, rapporte plusieurs traits de la vie de Jean et de ses parents. Ce document nous a été conservé dans l'œuvre capitale de la littérature hagiographique russe, le *Tschetji-Minei* du métropolitain Macaire de Moscou :

« Le même jour (5 septembre) récit de la naissance de Jean le précurseur et de la mort de son père Zacharie. »

Chap. I, 1. Dans la 40e année de la domination d'Hérode, celui-ci ordonna une perquisition pour mettre à mort l'enfant qui était à Jérusalem. Alors Joseph reçut de l'ange Saphodamuël, qui est la force du Dieu Très-Haut, l'ordre de prendre l'enfant et de s'enfuir en Égypte, ce qu'il fit.

2. Et aussitôt qu'il eut pris l'enfant et sa mère, il vint en Égypte et y passa douze mois, dans la maison d'Alphée, homme de Dieu.

Chap. II, 1. Comme on cherchait Jésus et qu'on ne le trouvait pas, Hérode, enflammé de colère, ordonna aussitôt de mettre à mort à Bethléhem les enfants de deux ans et au dessous.

2. Alors Élisabeth prit son fils Jean et s'enfuit à la montagne.

3. Mais Hérode, qui l'avait cherché et ne l'avait pas trouvé, envoya ses archers à Zacharie son père, demandant : Où est ton fils Jean?

4. Zacharie répondit et dit : Je suis serviteur du Seigneur, le Dieu d'Israël. Quant à mon fils, je ne sais pas où il est.

5. Ils vinrent et dirent au roi les paroles de Zacharie.

6. Mais lui, encore plus en colère, dit : Si quelquefois son fils devait régner en Israel (?).

7. Et il envoya vers lui et dit : Allez et insistez auprès de lui. S'il veut livrer son fils, vous le laisserez tranquille; sinon, saisissez-le et amenez-le moi.

Chap. III, 1. Les archers vinrent à Zacharie et dirent : Livre ton fils. Si tu ne le livres pas, nous répandrons ton sang dans le temple de Dieu.

2. Et Zacharie dit : Vous pourrez bien répandre mon sang; mais le Seigneur accueillera mon âme dans le ciel.

3. Et aussitôt ils commencèrent cette même nuit à le frapper, sous le porche du Temple. Mais il réussit, en rampant, à s'approcher de l'autel, et là ils répandirent son sang.

4. Et il se figea et devint comme une pierre, en témoignage et en jugement contre Hérode.

Chap. IV, 1. Et le lendemain matin, le peuple vint et Zacharie ne sortit pas à leur rencontre, comme il avait l'habitude de le faire.

2. Comme il tardait, l'un d'eux s'enhardit, pénétra à l'intérieur, dans le sanctuaire et entendit une voix sortant de l'autel, qui disait : Zacharie a été tué.

3. Et il alla et vit le sang figé, mais le cadavre avait disparu. »

Frédéric MACLER.

OTTO WILLMANN. — **Geschichte des Idealismus**, tome I (p. 696) 1894, et tome II (p. 654). 1896. Brunswick, Vieweg et fils, éditeurs.

Lange commençait par ces mots son Histoire du matérialisme : « Le matérialisme est aussi ancien que la philosophie, mais pas plus. » M. Willmann aurait pu commencer son Histoire de l'idéalisme en disant : L'esprit dont s'inspire l'idéalisme a précédé l'apparition même de la philosophie. Il consacre, en effet, plusieurs chapitres du premier volume de son œuvre à chercher au sein des théologies primitives de l'Orient et de la Grèce, les premières traces de la croyance à une réalité suprasensible, modèle et raison d'être des réalités contingentes. Il entend faire, nous dit-il, non seulement l'histoire, mais encore la « paléontologie » de l'idéalisme. Et à ce propos il nous rappelle l'importance du culte d'Apollon et des mystères en Grèce, le respect que témoignaient de grands esprits, comme Platon, au dieu de Delphes et à la Pythie : il cite une opinion de Varron, rapportée par saint Augustin, d'après laquelle les figures divines, qui faisaient l'objet du culte dans les mystères de Samothrace, signifieraient soit le ciel, soit la terre, soit « les exemplaires des choses que Platon nomme idées. » Il reconnaît les traces de ces croyances dans les théories de Pythagore, d'Héraclite et d'Empédocle, et surtout chez Platon, dont l'esprit mystique se trahit jusque dans la forme et le style des dialogues. Enfin il insiste longuement sur l'influence que les antiques religions de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse, des Hébreux et de l'Inde même purent exercer surtout après Aristote sur l'esprit des philosophes grecs.

Cette étude amène M. Willmann à formuler les conclusions suivantes : les diverses traditions religieuses sont issues d'une souche commune, leur accord ne s'explique pas uniquement par la ressemblance naturelle de l'imagination et de la pensée réfléchie chez les différents peuples : « Il est trop grand, il s'étend trop loin et à trop de détails pour pouvoir s'expliquer ainsi. Cette communauté de croyances ne peut être expliquée que comme l'héritage d'un commun patrimoine ; les traditions historiques et en même temps les traditions spéculatives qui en sont dérivées doivent être les fragments d'un ensemble de pensées communes à l'humanité, des survivances des croyances et des connaissances préhistoriques. »

Nous n'insisterons pas sur cette partie de l'œuvre de M. Willmann. C'est peut-être la plus contestable: elle dénote beaucoup d'érudition de la part de son auteur, mais elle ne pourrait avoir toute sa portée que si l'his-

toire des religions antiques en était venue à pouvoir formuler des conclusions définitives. Malheureusement, la discussion est loin d'être close et les conflits d'opinion où les exégètes se trouvent engagés ne permettent pas d'établir d'une manière certaine quelle influence les religions orientales ont exercée sur les croyances religieuses et philosophiques de l'Occident.

Entrons donc dans la période historique de l'idéalisme et, sans sortir de la Grèce, demandons-nous comment il est né. L'idéalisme, répondra M. Willmann, est sorti des temples en même temps que la philosophie. La théologie physique donna naissance à la physique et les théories des physiologues ioniens portent encore la marque de cette origine. Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, les Éléates, Anaxagore ne font en quelque sorte que développer dialectiquement, dirait Aristote, les vieux mythes populaires. D'un autre côté, la théologie politique devint mère de l'antique sagesse et, par la suite, de la morale même. Il y eut ainsi primitivement comme deux courants parallèles dans la pensée philosophique : d'une part, les savants, de l'autre les moralistes ou les politiques. L'idéalisme est issu de la fusion de ces deux courants dans la philosophie pythagoricienne. Pythagore, en effet, rajeunit les mystères orphiques : il est législateur et versé dans la science des choses sacrées. Mais en même temps il renouvelle la physique des Ioniens. Le pythagorisme, dit M. Willmann, est la plus ancienne forme d'idéalisme qui apparaisse dans l'histoire de la philosophie.

Nous ne suivrons pas notre auteur dans l'exposition détaillée et, en général, fort exacte qu'il nous donne des divers systèmes idéalistes. Nous nous contenterons de marquer avec lui quelles ont été les étapes de l'idéalisme antique. Dans une première période, on pose les principes idéaux et on les distingue des éléments matériels : les représentants de cette époque sont Pythagore et Platon : alors l'idéalisme proprement dit prend position, surtout chez Platon, contre le matérialisme, non sans considérer le monde supra-sensible, dont il prend possession, comme écarté et distant de la réalité sensible : c'est le règne de la transcendance. La deuxième période est représentée par l'aristotélisme : le supra-sensible est envisagé comme immanent aux choses, comme objet de la connaissance réfléchie (*des denkenden Erkennens*) : l'idéalisme s'oppose au nominalisme. La troisième période est celle des néo-platoniciens qui ont le mérite de mettre d'accord les systèmes de la transcendance et de l'immanence, de faire des recherches sur leurs fondements théologiques et d'expliquer pour ainsi dire historiquement les Idées.

En résumé, quelles sont, d'après M. Willmann, les affirmations essentielles de l'idéalisme antique? L'idéalisme, nous dit-il, repose sur la conception fondamentale de deux principes, l'un supérieur, l'autre inférieur, sur la distinction du monde des esprits et du monde des corps. A ces deux principes correspondent dans l'homme deux puissances de l'âme, l'intelligence et la sensibilité, la νόησις et l'αἴσθησις. Toutefois l'idéalisme se distingue du monisme en ce qu'il admet des intermédiaires, μέσα, entre le supérieur et l'inférieur; chez Pythagore, ce sont les nombres; chez Platon, les idées; chez Aristote, les éléments du ciel; chez Philon, le λόγος et chez Plotin le νοῦς. A cette conception du monde et de l'homme s'ajoute une théorie de la vérité : le vrai est regardé comme un objet intelligible d'une structure intime particulière, comme un ζῷον, comme une semence vivante. L'intelligible possède une certaine substantialité; l'idéalisme implique le réalisme. Enfin ce qui rendait encore l'idéalisme antique capable de vaincre le monisme mystique, c'est l'idée d'un législateur divin et d'une loi qu'il impose. A cette conception se rattache de la façon la plus étroite l'idée de la liberté : la loi est donnée à l'être libre, l'obéissance ou la désobéissance à la loi est le fait du choix. Aussi l'idéalisme antique attribuait-il une haute valeur à ce concept fondamental de la morale. Platon appelait la vertu un domaine libre (*Freigut*) et rendait, en la lui faisant choisir, l'homme responsable de sa destinée. Aristote enseignait que la vertu et l'injustice sont en notre pouvoir. Cette estime pour la justice et la loi donna à l'idéalisme antique ce caractère social qui se manifeste de la manière la plus frappante dans les communautés pythagoriciennes et la *République* de Platon; le monde déal nous révèle des liens sociaux : on reconnait déjà dans l'Idée de l'homme qu'il est un ζῷον πολιτικόν.

II. — Le christianisme reprend et complète l'idéalisme ancien. Saint Augustin, entre tant d'autres, accepte la théorie platonicienne des Idées dont le néo-platonisme lui transmettait la tradition et pendant tout le moyen âge le mot *idée* garde le sens qu'il avait chez Platon. Ce n'est que sous l'influence du nominalisme de la Renaissance qu'il perdit sa signification première pour prendre celle « d'image subjective de la pensée ». En ce sens, dit M. Willmann, on pourrait appeler idéalisme la théorie qui conçoit le monde comme la représentation du sujet; mais en réalité, c'est tout le contraire du véritable idéalisme.

Le développement de l'idéalisme chrétien est analogue à celui de l'idéalisme antique. La période des Pères correspond à celle de l'idéalisme

platonicien; la deuxième rappelle l'aristotélisme; la scolastique du reste puise largement alors dans l'œuvre d'Aristote. Enfin une troisième période, analogue au néo-platonisme, fait un retour vers les Pères comme les Alexandrins vers Platon.

En un mot, l'idéalisme ancien ne fait que compléter (*vollenden*) celui des anciens philosophes. L'idéalisme antique avait posé la légitimité du dualisme entre Dieu et le monde, mais il avait vainement tenté de combler la lacune qui les sépare. Le christianisme explique par la création *e nihilo* la relation de l'infini au fini : il introduit dans la cosmologie un facteur nouveau, la volonté et la sagesse divines. De là une amélioration dans le dualisme anthropologique : l'élément matériel devient une condition essentielle du salut : *caro salutis est cardo*. Les Anciens plaçaient l'âme entre l'esprit et la matière pour éviter la souillure de l'élément supérieur par l'inférieur. Cette pensée est étrangère à la conception chrétienne qui proclame l'identité fondamentale du νοῦς et de l'âme. Au point de vue du rapport des êtres avec les Idées, le christianisme approfondit la κοινωνία, la μέθεξις de la philosophie grecque, en l'éclairant par la notion de la grâce. La participation est un présent céleste, une faveur divine. Cette notion de la grâce et celle de l'Incarnation jettent encore une lumière nouvelle sur la question de la transcendance et de l'immanence de l'Idéal. D'une part, le Verbe est à la fois chair et esprit; d'autre part, l'élu est prédestiné par la pensée divine, c'est-à-dire d'une façon transcendante, mais, en tant qu'individu, il possède une force immanente qui lui permet d'accomplir la tâche imposée par Dieu. Enfin avec le christianisme apparaît une conception plus large de l'État : la cité antique s'ouvre à tous et la République de Platon, fermée aux étrangers, fait place à l'idéal de l'Église universelle.

M. Willmann montre aussi quelles relations étroites unissent le christianisme à la pensée antique : il recherche les éléments platoniciens et surtout aristotéliciens qui pénétrèrent dans les doctrines chrétiennes primitives. Il insiste surtout sur la philosophie de saint Augustin, dont l'influence fut si grande au moyen-âge et même dans les temps modernes.

Nous arrivons enfin à la période scolastique et ici notre auteur s'attache spécialement à saint Thomas et à la querelle du réalisme et du nominalisme à partir de Guillaume d'Occam. D'après M. Willmann, le courant qui domine dans la pensée du moyen-âge est le réalisme et cela, en un double sens, comme dans la philosophie d'Aristote. On reconnaît aux choses sensibles une réalité véritable, mais on fait de l'idéal, de l'intelligible, où se trouve l'essence des choses, un élément d'existence (*Da-*

seinselement), c'est-à-dire plus qu'un produit de la pensée humaine.

Cette partie de l'œuvre de M. Willmann nous semble montrer que l'auteur s'est fort peu tenu au courant des dernières recherches sur la philosophie du moyen-âge. Il paraît prendre surtout comme autorité l'ouvrage déjà ancien de H. Ritter, avec qui, d'ailleurs, il reconnaît l'originalité et a vigueur réelle de la philosophie scolastique. « Les scolastiques, nous dit-il, n'ont été ni les esclaves ni les tyrans des anciens. » Albert le Grand, par exemple, ne se sentait nullement prisonnier d'Aristote; il savait ce qu'il devait prendre et laisser des théories du philosophe grec. Mais cette connaissance insuffisante des travaux récents entraîne M. Willmann à perpétuer certaines erreurs. Ainsi il fait encore de Roscelin un martyr du nominalisme, tandis que M. Picavet, dans le dernier Rapport de l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), établit, par l'observation attentive des textes, que le chanoine de Compiègne ne fut ni persécuté, ni condamné comme hérétique.

D'autre part, M. Willmann reconnaît bien que la querelle des universaux n'est qu'un épisode dans la philosophie du moyen-âge; mais, malgré tout, cet épisode le préoccupe constamment; aussi la vie de l'idéalisme pendant le règne de la scolastique ne nous apparaît-elle pas dans son livre avec toute la variété qu'elle comporte. Il eût été bon que M. Willmann nous montrât quels problèmes furent successivement soulevés par les penseurs depuis les querelles sur la Trinité et les iconoclastes (Alcuin), sur la prédestination (Jean Scot Érigène et Gottschalk), sur l'Eucharistie (Bérenger de Tours), jusqu'à la première querelle sur les universaux (Roscelin), au panthéisme de David de Dinant et d'Amaury de Bennes et au troisième évangile pour s'arrêter enfin à la reprise des hostilités sur les universaux avec Occam et ses successeurs. M. Willmann montre sans doute, à maintes reprises, qu'il n'ignore pas ces évolutions successives de l'objet des discussions philosophiques au moyen-âge : mais il a eu le tort, selon nous, de ne pas attacher à certaines de ces périodes toute l'importance qu'elles devaient avoir aux yeux d'un historien de l'idéalisme. Sans doute il ne s'agissait pas pour notre auteur de faire l'histoire de toute la philosophie scolastique; sans doute aussi, la question de l'idéalisme est intimement liée à celle du nominalisme et du réalisme. Mais, si ce problème de la valeur des idées générales est la conséquence nécessaire de la thèse idéaliste, d'autres problèmes non moins importants ont été soulevés au moyen-âge et cela sous la même influence. Il eût été à souhaiter que M. Willmann insistât davantage, par exemple, sur la façon dont certains philosophes ont entendu la

transcendance des Idées. Il aurait alors accordé plus d'importance à des théories comme celles des Amauriciens et de David de Dinant. M. Paul Janet (*Revue philosophique*, t. XXXI, p. 122) s'exprime ainsi : « L'idéalisme, s'il est conséquent, doit aller jusqu'à la conscience absolue, jusqu'à l'identité de l'intelligible et de l'intelligence, c'est-à-dire à l'union de la pensée subjective à la pensée objective. » Or, David de Dinant disait : « Si l'intelligence conçoit Dieu et la matière, il faut qu'elle leur soit identique en substance. » N'est ce pas là un exemple de cet idéalisme conséquent dont parle M. Janet? Ne peut-on pas considérer Amaury de Bennes et David de Dinant comme des Hégel, perdus au milieu du moyen-âge et, à ce titre, ne méritaient-ils pas plus que les quelques lignes que M. Willmann a bien voulu leur consacrer?

A la vérité, cette lacune s'explique par la conception même que l'auteur s'est faite de son sujet. A ses yeux, il y a un vrai et un faux idéalisme et le vrai idéalisme est celui des platoniciens. On pourra donc, d'après lui, donner une définition unique de l'idéalisme et cette pensée de M. Willmann se trahit par le titre même de son ouvrage. Mais on peut se demander si la réduction à l'unité des systèmes idéalistes est véritablement possible. Au lieu de considérer l'idéalisme comme un ensemble de doctrines particulières, ne doit-on pas plutôt le considérer comme un esprit, une âme qui donnerait aux conceptions les plus diverses une coloration semblable, si l'on peut s'exprimer ainsi? Ne pourrait-on pas le comparer à une lumière colorée capable de donner une même teinte aux objets les plus divers? Que si l'on repousse une semblable conception, il nous paraît impossible de ne pas distinguer au moins deux sortes d'idéalisme : l'idéalisme ancien et l'idéalisme moderne; celui-là pose l'idée comme antérieure à la sensation, il la considère comme susceptible d'avoir une existence distincte, il attribue aux qualités une réalité véritable, en dehors du sujet et il se fait le garant du réalisme. Celui-ci affirme l'antériorité de la sensation par rapport à l'idée qui est pour lui un simple concept de l'entendement, un acte de la pensée : il proclame la relativité, tout au moins des qualités secondes, il est l'allié du nominalisme. Voilà donc réunies sous un même nom deux conceptions diamétralement opposées. On peut regretter sans doute cette unité de dénomination et souhaiter que l'on réserve le nom d'idéalisme à l'une ou à l'autre de ces théories à l'exclusion de l'autre; mais si l'on veut se conformer à l'usage pour éviter toute cause de confusion ou d'erreur, nous ne croyons pas qu'une histoire de l'idéalisme puisse porter légitimement d'autre titre que celui d'histoire *des* idéalismes.

Quoi qu'il en soit, la tentative de M. Willmann mérite les plus grands éloges; il a fallu un grand courage et même un peu de témérité pour l'entreprendre, et l'auteur est loin d'avoir complètement échoué : son livre abonde en vues intéressantes, bien que pas toujours très neuves; les doctrines particulières des philosophes sont toujours présentées avec la plus grande clarté et dénotent un esprit pénétrant et méthodique. Nous espérons que le troisième et dernier volume de cette œuvre considérable permettra à M. Willmann de forcer le succès en lui fournissant l'occasion de déployer toute son originalité.

L. DHUET.

F. T. ELWORTHY. — **The evil eye, an account of this ancient and widespread superstition.** — Londres, J. Murray, 1895, in-8, XII-471 pages.

Le titre du livre de M. Elworthy est plein de promesses, mais ce sont là malheureusement des promesses, qui ne sont point tenues ou ne le sont du moins que bien incomplètement. On aurait pu penser que le but de l'auteur était de nous donner une revue détaillée et complète des superstitions multiples qui se rattachent à la croyance au mauvais œil et à la fascination. Mais, malgré l'inestimable secours qu'il eût pu trouver dans les articles publiés par M. Tuchmann dans *Mélusine* de 1884 à 1897 et où sa vaste et sûre érudition a su réunir et clairement classer un si grand nombre de textes et de faits qu'il ne reste vraiment en ce domaine qu'à glaner après lui, M. Elworthy n'a pas jugé, semble-t-il, que le moment fût venu de présenter en un tableau d'ensemble au public qu'intéressent les questions d'histoire et de psychologie religieuses générales ce que nous savons des croyances et des pratiques relatives au mauvais œil et à la fascination par le regard ou par la louange. On serait autorisé à croire qu'il a voulu laisser à M. Tuchmann l'honneur de mettre en œuvre en un livre magistral les matériaux qu'il accumule depuis de si longues années avec tant de laborieuse patience et qu'il a su découvrir avec une si perspicace et si ingénieuse sagacité dans des ouvrages bien souvent qu'un autre que lui n'eût pas songé à consulter. Mais il semble, si invraisemblable que puisse paraître la chose de la part d'un folk-loriste qui doit feuilleter, quelquefois du moins, *Mélusine*, qu'il en ait ignoré l'existence : on ne saurait s'expliquer autrement en effet qu'il n'ait pas mentionné dans son Introduction ces

articles dont l'importance est égale dans leur genre à celle des travaux de Frazer et de Hartland et qu'il n'ait pas trouvé l'occasion une seule fois d'y renvoyer en ce gros volume de près de 500 pages. Si M. Elworthy avait connu ces beaux mémoires de psychologie et de « ritologie » comparées, son livre eût contenu sans doute en tout ce qui concerne les croyances et les pratiques superstitieuses des non-civilisés de moins maigres informations sur les points où il ne pouvait avoir recours à cet inépuisable trésor de faits sûrs et neufs qu'offre aux mythologues le classique *Golden Bough* de J. G. Frazer.

Un autre but qu'eût pu se proposer M. Elworthy, c'eût été de donner des faits que les anciens auteurs ont réunis dans leurs livres et de ceux qu'a publiés M. Tuchmann une interprétation d'ensemble en les rapprochant d'autres faits similaires, mais qui en diffèrent cependant à plusieurs égards, des croyances par exemple qui servent de fondement aux diverses pratiques de sorcellerie et de celles qui sont à la base de ces multiples interdictions qu'on comprend sous le nom générique de « tabous ». Ce but à donner à son œuvre, M. Elworthy l'a conçu, sans peut-être autant de netteté cependant qu'il eût été utile, mais il ne semble pas qu'il ait fait pour l'atteindre l'effort nécessaire et l'on ne trouve pas nettement formulée dans son livre une interprétation du sens, de l'origine et de la portée qu'il convient d'assigner aux superstitions qu'il a collectionnées et décrites : c'est dans deux chapitres, consacrés l'un à la magie sympathique, l'autre au totémisme et au culte des arbres qu'il faut aller en chercher les élements épars. A vrai dire, le véritable sujet que M. Elworthy paraît s'être proposé d'étudier, c'est beaucoup moins le mauvais œil ou la fascination que les moyens dont on s'est servi et dont on se sert encore à l'heure actuelle pour s'en préserver et les amulettes surtout que l'on porte sur soi ou que l'on place dans sa maison pour écarter de soi et des siens le surnaturel péril qui résulte de l'approche de certains êtres ou de l'énonciation de certaines paroles, de paroles de louanges surtout. Ces amulettes. M. Elworthy les a minutieusement décrites, après en avoir patiemment réuni une très importante collection; il les a reproduites en de fort intéressantes gravures d'une très belle exécution et il a donné place en son livre, à côté des planches où sont figurées les pièces les plus importantes de sa collection personnelle, aux types les plus caratéristiques qui avaient déjà été publiés dans les recueils et les ouvrages antérieurs ou que l'on peut voir dans les musées, dans les musées surtout d'Italie. A ce point de vue, il a fait œuvre éminemment utile et si son livre ne saurait prétendre (c'est peut-être chose impos-

sible en pareille matière), à être absolument complet, du moins faut-il reconnaître qu'il est extrêmement riche en monuments figurés d'une haute valeur et qu'on ne saurait guère désormais tenter de publier une étude sur la question de la fascination ou sur celle plus générale et plus restreinte à la fois des amulettes préservatrices sans avoir recours aux précieux documents que M. Elworthy a si libéralement mis sous une forme pratique et commode à la disposition des travailleurs. Encore faut-il ajouter que l'auteur ne nous pas semblé avoir toujours su limiter très exactement son sujet et que bien des citations et quelques planches même auraient pu être supprimées sans nul inconvénient; ces suppressions auraient permis d'alléger un peu ce gros livre, si encombré de faits et de documents, malgré les évidentes lacunes qu'il présente. Ces lacunes d'ailleurs comme ces digressions M. Elworthy, il n'est que juste de le dire, est le premier à en reconnaître l'existence; il n'a point prétendu épuiser le sujet, mais seulement publier les multiples observations relatives au mauvais œil qu'il avait recueillies au cours de ses lectures, de ses voyages et de ses conversations avec les paysans d'Angleterre et les pêcheurs ou les cochers napolitains et qu'il avait au jour le jour consignées en ses carnets; il a surtout tenu à mettre sous les yeux des folkloristes et des historiens des religions les plus caractéristiques échantillons de sa collection d'amulettes et il n'en a rien voulu sacrifier d'essentiel, pas plus au reste que de ses notes, sans se demander toujours si c'était bien à la fascination, au sens précis et limité du mot, que se rapportaient et les objets qu'il reproduisait et les faits qu'il avait observés.

La plupart des faits qui ont trait directement au mauvais œil, (en mettant à part, bien entendu, la question des moyens en usage pour s'en préserver et s'en défendre), se trouvent réunis, dans le chapitre I, qui porte le titre d'Introduction. Ils sont en grande majorité empruntés à l'Angleterre et à l'Italie méridionale; d'assez nombreux exemples aussi sont pris dans l'antiquité classique et dans la Bible. M. Elworthy met en relation d'une façon un peu arbitraire la crainte surnaturelle inspirée par certains animaux avec la croyance, d'une part, à l'aptitude des sorcières à revêtir la forme animale et le pouvoir de fascination attribué, d'autre part, à ces mêmes sorcières; il rattache au même groupe de superstitions les multiples interdictions qui se rapportent aux animaux et aussi les présages que l'on tire de leur apparition en telle ou telle condition donnée. Il cherche enfin à retrouver dans les phénomènes hypnotiques l'origine réelle de la croyance au mauvais œil. Mais, il reconnaît aussi dans la fascination, dans la fascination intentionnelle tout

au moins, une espèce d'un genre plus général, la magie; et la forme de magie à laquelle il pense qu'on peut le plus naturellement rattacher la foi dans l'action nocive du regard de certains hommes, c'est cet ensemble de pratiques qu'on a appelé *sympathetic magic*. Les exemples qu'il donne sont en majorité empruntés d'une part aux pratiques d'envoûtement, de l'autre part aux rites médicaux ; c'est au même ordre d'idées que, d'après lui, il faut rattacher l'habitude de déposer dans les tombes des simulacres de pain ou d'offrir aux morts en sacrifice de la monnaie de papier argenté ou doré. Il cherche à établir une connexion entre les rites médicaux qu'il passe en revue et les cultes solaires, agraires et silvestres, où il relève également le retour fréquent d'actes magiques destinés à accroître la puissance fécondante du soleil et à assurer la fertilité de la terre. Dès le troisième chapitre, M. Elworthy aborde l'étude des procédés prophylactiques en usage pour se préserver de la fascination, mais il traite aussi en cette partie de son ouvrage de multiples coutumes et de croyances diverses dont le lien avec les superstitions relatives au mauvais œil n'apparaît pas tout d'abord : le totémisme, les présages tirés des actes et des attitudes des animaux, le culte des arbres, les sacrifices cérémoniels d'êtres réputés divins, la participation rituelle aux repas sacramentels et sanctifiants y sont sommairement étudiés. Il semble que l'auteur en écrivant ces pages ait eu simultanément plusieurs buts présents à l'esprit : expliquer la crainte qui s'attache à certaines espèces animales, le rôle protecteur dévolu à certaines autres, montrer comment survivent dans notre civilisation moderne des usages superstitieux qui ne trouvent leurs raisons d'être que dans des croyances abolies, mettre en évidence la place prépondérante que tiennent dans les cérémonies religieuses les pratiques de magie sympathique et les rites propitiatoires, telles nous ont semblé être les principales fins où tendent ces développements : le lien qui les unit au reste de l'ouvrage pourra paraître à quelques-uns singulièrement ténu.

Ce n'est qu'avec le chapitre IV, (*Symbols and Amulets*), que M. Elworthy entre vraiment au vif de son véritable sujet. Peut-être le chapitre précédent n'est-il destiné qu'à le préparer en faisant pressentir la place importante qu'occupent parmi les charmes protecteurs, destinés à éloigner de celui qui les porte les néfastes influences, les animaux, les plantes et leurs représentations artificielles. M. Elworthy passe rapidement en revue quelques-uns des types les plus intéressants et les plus habituels d'amulettes, en usage dans l'antiquité, l'œil mystique et le scarabée des tombes égyptiennes, le serpent, la main, le croissant, les emblèmes phalliques,

les figures grotesques, les teraphim hébraïques, etc.; il mentionne la sauterelle ou le grillon placé sur l'Acropole par Pisistrate comme symbole protecteur et insiste tout particulièrement sur l'accumulation en une même amulette de tous les objets auxquels pour des raisons diverses on attribuait une vertu protectrice. Très fréquemment on les trouve groupés, comme dans le bas-relief publié par Jahn, autour d'un œil qu'ils semblent menacer. Cet œil, c'est l'œil même du fascinateur, réduit ainsi d'avance à l'impuissance. L'explication que fournit M. Elworthy de l'action protectrice des amulettes, des amulettes grotesques ou obscènes tout au moins, a déjà été souvent donnée avant lui, mais elle ne semble répondre qu'à une partie des faits et, n'en rendre du reste compte que très incomplètement : la fonction de ces objets, ce serait, d'après lui, d'attirer sur eux le regard du fascinateur et de le détourner ainsi de la personne même qui les porte. Ne pourrait-on pas penser que les emblèmes phalliques tout au moins donnent, en raison de leur vertu fécondatrice, comme un supplément de force et d'énergie à ceux qui en sont porteurs et les mettent ainsi mieux en état de résister aux influences mauvaises du dehors. Si on réfléchit que les enfants sont plus que d'autres soumis à l'action dangereuse que peut exercer sur la vie et la santé le regard ou la parole de certains êtres, et aussi que ce sont surtout des enfants qui dans l'antiquité avaient comme amulettes des phallus, associés souvent à la main faisant le geste obscène (*manofica*) en un charme protecteur complexe (*res turpicula*), peut-être sera-t-on conduit à admettre le bien fondé de notre interprétation. Il faut du reste reconnaître qu'il y a, dans l'explication donnée par M. Elworthy et qui se couvre d'ailleurs de la haute autorité de Plutarque en ces matières, une large part de vérité : on ne saurait guère trouver aux figures grotesques d'autre sens que celui qu'elle leur attribue, à moins cependant qu'on ne veuille voir en ces images composites, formées de parties d'animaux divers, des charmes dont la puissance plus grande résulte précisément de ce qu'en eux se combinent les vertus diverses qui appartiennent à chacun des êtres ou des objets qui y sont représentés par une de leurs parties.

Le chapitre v est tout entier consacré à l'étude du Gorgoneion ou tête de Méduse, l'une des plus habituelles et des plus puissantes d'entre ces amulettes. M. Elworthy, que ces rapprochements hardis n'effrayent point, retrouve dans des masques et des idoles tahitiennes et péruviennes des répliques du Gorgoneion grec et il semble en conclure que la légende des trois sœurs s'est répandue jusque-là : l'affirmation est osée et la conclusion dépasse singulièrement les prémisses.

Dans le chapitre IV, l'auteur étudie cette famille naturelle d'amulettes que constituent les croissants, les cornes et les fers à cheval. C'est du culte des déesses lunaires et en particulier de Diane, déesse protectrice des enfants, que M. Elworthy fait dériver l'universel emploi dans l'antiquité de cette catégorie de charmes protecteurs encore en usage de nos jours; mais ce n'est pas seulement dans l'aire qu'ont occupée les peuples aryens, sémitiques et hamitiques que les cornes se trouvent investies de cette vertu d'écarter les influences dangereuses — et dès lors, comme il semblera sans doute téméraire de rechercher dans les croyances des nègres d'Afrique, des anciens Péruviens ou des Peaux-Rouges des vestiges des cultes d'Isis ou de Diane, il faut bien admettre que l'interprétation que nous offre M. Elworthy est un peu étroite et exclusive ; on ne saurait cependant méconnaître que les cornes ne sont fréquemment qu'une autre forme du croissant et que le croissant est partout où on le retrouve en relation proche ou lointaine avec le croissant lunaire, mais les cornes sont souvent aussi l'emblème de tel ou tel animal, la partie qui représente le tout, et elles jouent alors le même rôle protecteur qu'aurait joué l'animal lui-même. Dans le fer à cheval vient se combiner à l'action exercée par la forme de l'objet la vertu particulière du fer, qui rend impuissants les maléfices.

Le chapitre VII est entièrement rempli par l'étude des divers gestes protecteurs et des amulettes en lesquelles s'immobilisent ces gestes : elles consistent le plus souvent en mains isolées dont les doigts occupent telle ou telle position déterminée : la main ouverte, la main qui bénit, deux doigts et le pouce étendus, la main qui fait la figue, la main qui fait les cornes. La main, du reste, symbole de puissance et de force, est par elle-même une amulette protectrice.

Dans le chapitre VIII, M. Elworthy étudie l'usage de la croix comme amulette dans les temps antérieurs au christianisme : le T, symbole de vie, le cœur surmonté d'une croix, la *crux ansata*, le svastika et le *triskelion* qu'il en rapproche sont successivement examinés.

Le chapitre IX, l'un des plus intéressants du livre, nous ramène à la main : c'est de la main qui bénit, de la *mano pantea*, couverte de symboles et d'animaux de toutes sortes qu'il s'agit ici; elle constitue la plus puissante de toutes les amulettes. M. Elworthy s'est donné pour tâche d'expliquer le sens et l'origine des objets divers auxquels elle sert de support et il s'est attaché surtout à les mettre en rapport avec le culte des divers dieux du panthéon gréco-romain, peuplé déjà, à l'époque où remontent ces amulettes, des multiples divinités de l'Orient et de l'Égypte.

La plus répandue peut être avec la corne des amulettes en usage à Naples, c'est celle qui est connue sous le nom de *cimaruta* (branche ou cime de rue); c'est à elle qu'est en grande partie consacré le chapitre x. La rue est par elle-même douée d'un pouvoir magique considérable que possèdent, elles aussi, ses représentations, mais en outre chacun des rameaux en lesquels se divise la branche d'argent se termine d'ordinaire par un objet ou un animal, qui est investi d'autre part d'une vertu préservatrice : croissant, main, clef, cœur, coq, poisson, aigle, épée, serpent, etc.

Les sirènes elles aussi et les chevaux marins servent aussi fréquemment d'amulettes, et c'est encore à l'association habituelle de figures ailées pareilles aux sirènes, aux représentations de Diane et d'Isis et de chevaux marins, à celles de Proserpine identifiée à Hécate que M. Elworthy fait remonter l'origine de la croyance au pouvoir protecteur assigné à leurs effigies. Le chapitre se termine par l'étude détaillée des symboles que portent des tablettes de terre cuite qui semblent avoir servi, d'après M. Elworthy, de moules à des lampes de bronze, couvertes d'amulettes protectrices et qu'on pendait dans les maisons et dans les tombes pour en éloigner les dangereuses influences.

L'auteur traite ensuite (chap. xi) des amulettes qui consistent en des formules magiques que l'on porte sur soi, écrites sur du parchemin ou du papier, et enfermées en un petit sac. Il donne le fac-similé et la transcription en caractères romains avec traduction anglaise d'une de ces formules protectrices, rédigée en gheez et rapportée d'Abyssinie; transcription et traduction ont été faites par M. R. Weakley d'Alexandrie avec la collaboration d'un « debterah » d'Abyssinie. D'après M. Elworthy, aucun érudit n'est aujourd'hui en Europe en état de déchiffrer ni de comprendre un écrit de cette sorte : c'est là une affirmation un peu téméraire et qui étonnerait peut-être M. J. Halévy. M. Elworthy a en ce chapitre étendu singulièrement les limites de son étude sur les formules de préservation : il signale en effet les charmes en usage pour découvrir les voleurs, ou les forcer à rendre ce qu'ils ont pris, et traite sommairement des formules d'enchantement, des nombres et des jours heureux ou néfastes, des charmes mis aux mains des morts pour les protéger contre les périls de l'autre vie, etc.

Le dernier chapitre est consacré à l'étude des rites de préservation, du crachement, des incantations, etc. Des faits nombreux relatifs au rôle protecteur et curatif de la salive ont été réunis en ces quelques pages. Il rattache à la crainte du mauvais œil l'habitude de couvrir le visage des

enfants et des femmes, il interprète de la même manière un certain nombre de tabous sacerdotaux et royaux qui avaient été étudiés par Frazer dans le *Golden Bough.*

Tel est dans ses traits essentiels l'ouvrage de M. Elworthy. En dépit des nombreuses critiques que nous avons dû lui adresser, il nous faut reconnaître qu'il est de nature, par les précieux renseignements qu'il renferme et surtout par ses abondantes et excellentes illustrations, à rendre aux études de mythologie comparée de très utiles services.

L. MARILLIER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. M. Fleyte Wzn. — **Bataksche Vertellingen.** Utrecht, H. Honig. 1894. in-8, xi-311 pages.

M. Pleyte a eu la très heureuse idée de réunir dans ce petit volume quelques-uns des plus intéressants et des plus caractéristiques des contes, des légendes et des mythes des Bataks de Sumatra. Comme c'est aux mythologues, aux historiens des religions, aux folkloristes et non pas aux linguistes et aux philologues que s'adresse son livre, il n'a point donné le texte original de ces récits légendaires et s'est contenté de les publier en traduction hollandaise : on peut au reste trouver le texte complet ou partiel de la plupart d'entre eux dans la Chrestomathie batak du Dr Neubronner van der Tuuk, à laquelle M. Pleyte a emprunté la meilleure part des matériaux dont il a composé son ouvrage et il indique dans les notes qui terminent le volume la provenance des légendes et des contes qu'il a extraits d'autres recueils ; il a eu toujours grand soin d'ailleurs de désigner avec précision à quelle tribu ou à quel groupe de tribus appartenait chacun des récits qu'il a traduits et dans quel dialecte il a été conté. Il a fait précéder ces mythes et ces contes épiques et romanesques d'un court exposé de la religion des Bataks, de leur mythologie et de leur culte (p. 3-49) qui est du plus précieux secours pour bien comprendre la signification vraie de ces récits et les multiples allusions qui s'y rencontrent à des croyances et à des pratiques religieuses. Un grand nombre du reste ont pour personnages principaux des dieux et le ciel ou le monde souterrain leur sert aussi souvent de théâtre que la terre des vivants. La religion des Bataks est fort analogue à celle des autres populations indonésiennes : c'est un polythéisme naturiste auquel viennent s'unir une sorte d'animisme, qui investit d'une âme vivante et active et d'une puissance surnaturelle et quasi divine, les astres, les animaux, les fleuves et presque tous les objets de la nature et une vénération craintive et affectueuse pour les esprits des morts, qui va presque jusqu'à l'adoration. Mais les Bataks ont subi tour à tour l'influence des diverses religions de l'Inde et celle de l'islamisme, et si leurs croyances n'en ont point reçu une très profonde empreinte et sont restées, autant qu'il semble, très sensiblement pareilles à ce qu'elles devaient être avant que les conceptions brahmaniques et musulmanes aient été importées à Sumatra, du moins ont-ils imposé à leurs dieux nationaux des dénominations empruntées à la langue des étrangers venus d'Occident et l'on retrouve encore aujourd'hui dans le panthéon batak des divinités qui portent des noms d'origine sanscrite, tandis que des mots arabes et le nom même d'Allah figurent dans des formules magiques.

Pour les Bataks, l'univers entier se partage en trois parties : la terre, le monde souterrain et le ciel, et à chacune de ces trois régions du monde appartient un groupe particulier de dieux. Les dieux célestes, à la tête desquels se place *Batara-guru*, occupent le premier rang, mais ils ne prennent guère souci des affaires des hommes, aussi reçoivent-ils un culte moins assidu et moins empressé que les dieux de la terre (dieux du milieu, *middengoden*, comme les appelle M. Pl.) et les dieux du monde inférieur, dont les Bataks redoutent fort la malveillance et la colère. Les dieux ont la forme humaine et mènent une vie semblabe à celle des hommes; seuls les dieux célestes sont immortels. Les relations au reste entre les dieux et les hommes étaient autrefois plus fréquentes et plus étroites qu'aujourd'hui, celles surtout avec les dieux célestes, et les voyages des hommes au ciel ou dans le monde souterrain n'étaient pas chose très rare. A la tête des trois grands groupes de dieux se trouvent trois dieux supérieurs, *Batara-guru, Sori-pada* et *Mangala-bulan*, qui sont nés des œufs d'une poule bleue, créée avant qu'il y eût une terre par l'être auquel on fait remonter l'origine première de toutes choses, *Debata-mula-djadi na-bolon*. C'est à Batara-guru qu'est attribuée la création de la terre et de la race humaine : il a été assisté dans son œuvre créatrice par sa fille aînée *Si-boru-deak-parudjar*.

Parmi les autres dieux célestes, il faut citer *Hasi-hasi*, le chef des esprits, l'inspirateur des devins, *Radja-moget-pinajungan*, le portier du ciel, *Radja-Inda-inda*, le dieu du tonnerre, *Radja-guru*, le chasseur des dieux, qui avec ses chiens *Sori-dandan* et *Antu-porburu* fait la chasse aux âmes d'hommes. Chez les Bataks de Mandaïling, d'autres divinités viennent remplacer celles-ci et toute la théologie présente un caractère dualiste fortement accusé qui paraît résulter de l'action des influences étrangères. Le dieu suprême porte seulement le nom de *Debata* (dieu); il est aidé dans la formation et le gouvernement du monde par ses deux filles, *Si-dayang-mar-njata-njata di-langit* et *Tuwang-dang-batara*. Ce sont des dieux de la végétation qui occupent le cinquième et le quatrième ciels, tandis qu'au troisième résident *Datu si-hubung hosa* qui donne aux hommes le souffle de vie et *Datu umbul balutan* qui les protège avec son bouclier invisible contre les balles de leurs ennemis. Au second ciel habite avec le dieu méchant, *Namora Setan*, le griffon *Ampouk-garudo* et au premier la compagne et l'épouse de Setan, *Boru rangappuri-matutung*, qui envoie le fléau de la sécheresse aux hommes. Parmi les dieux du monde inférieur, le grand serpent *Naga-padoha*, sur lequel repose la terre, occupe une place prépondérante. Ces dieux, malfaisants pour la plupart, revêtent tantôt la forme humaine, tantôt la forme animale. Parmi les dieux « du milieu » qui sont infiniment plus nombreux que ceux des deux autres classes, les *begu* ou âmes des morts jouent le rôle le plus important. Elles reçoivent un culte, surtout celles des plus grands personnages et dans chaque famille celles des parents les plus proches. Ce culte consiste en prières rituelles et en offrandes. L'autre vie est

considérée comme une continuation de la vie présente. Les âmes affectent tantôt la forme humaine, tantôt celle de divers animaux. A côté des âmes trouvent place des esprits protecteurs des camphriers, des champs, des maisons, des rues des villages, des génies pareils aux elfes germaniques, les deux esprits *Akkakata* et *Akhalau*, dont l'un dévore le soleil et l'autre la lune, etc.

La fin de cette Introduction est consacrée, d'une part, à l'étude des deux classes de prêtres ou plutôt de devins, les *datu*, véritables devins professionnels, qui présagent l'avenir ou découvrent ce qui est caché en ayant recours à des procédés magiques réguliers et traditionnels, et les *si-baso* ou inspirés en lesquels descendent les dieux à la suite de certaines pratiques rituelles — et, d'autre part, à l'examen rapide des rites du sacrifice ou plutôt de l'offrande présentée aux dieux. Quelques détails aussi sont donnés sur les pratiques magiques auxquelles recourent les *datu*, sur les formules d'enchantement, les philtres, la sorcellerie médicale, etc.

M. Pleyte a divisé en quatre groupes distincts les légendes et les contes qu'il a publiés : dans le premier, il a réuni les mythes relatifs à la création, à la lune et à ses phases, aux tremblements de terre, à l'arc-en-ciel et au grand serpent de mer ; dans le second, les traditions et les légendes où le principal rôle est dévolu aux elfes, à l'esprit des camphriers, aux revenants voleurs d'enfants, aux esprits des bois ; le troisième comprend des récits plus développés d'aventures héroïques et merveilleuses, de voyages au ciel et dans le monde souterrain, de luttes entre les hommes doués de pouvoirs surnaturels et des êtres divins ; le plus intéressant de tous, intitulé « Malin Deman », se rattache au cycle des *Swan-maidens*. Dans le quatrième groupe, M. Pleyte a placé à côté de contes facétieux de très curieux et très amusants contes d'animaux.

Ce sont les récits du premier et du troisième groupe qui présentent pour l'histoire des religions l'intérêt le plus considérable : ils constituent une très précieuse contribution à notre connaissance des croyances de l'archipel Indien ; les influences indiennes et musulmanes, dont à chaque page on découvre aisément des traces, n'ont point cependant altéré gravement la physionomie originelle de ces légendes merveilleuses, et des parallèles très curieux leur seraient sans peine trouvés dans les mythes et les contes de l'Océanie.

Il serait à souhaiter que ces récits publiés par M. Pleyte fussent traduits en une langue dont la connaissance fût plus généralement répandue que ne l'est celle du hollandais : peut-être est-ce là une tâche que nous entreprendrons quelque jour.

L. MARILLIER.

E. S. de Neuilly. — **Les Psaumes.** — *Traduction nouvelle sur le texte hébreu corrigé d'après les resultats de la critique moderne et disposé selon toute la rigueur des parallélismes et des strophes.* Livre I. Ps. 1-41. Paris, Société d'Éditions scientifiques. 1896, 154 pages.

Cette nouvelle traduction des Psaumes (ou plutôt du I[er] livre des Psaumes) a la prétention d'être conforme aux méthodes de la critique moderne. Il y a, certes, en ce livre, un effort réel dans le sens d'une critique scientifique et l'auteur semble tout heureux de pouvoir affirmer que son travail de traduction repose sur le texte hébreu. C'est à peine si une telle affirmation nous semblerait nécessaire. Nous viendrait-il à l'esprit de donner une traduction française de l'*Iliade* basée sur autre chose que le texte grec? Mais dans certains milieux, il faut, paraît-il, affirmer que l'original des Psaumes est l'hébreu.

M. *de N.* s'est servi de l'édition des Psaumes, publiée à Leipzig, par Baer et Delitzsch. Il est regrettable qu'il n'ait pas consulté le magnifique *Book of Psalms* de Wellhausen, paru de même à Leipzig, en 1895, dans les *Sacred Books of the ld Testament* édités par Paul Haupt. Il aurait trouvé là une riche mine à exploiter.

Dans son *Introduction*, qui n'est d'ailleurs qu'un simple avertissement, nous ne trouvons absolument rien sur *l'origine des Psaumes*, sur le *Psautier*, sur les *titres* des Psaumes. Dans sa traduction, il supprime purement et simplement les titres gênants... et passe outre. Peut-être dans la suite de l'ouvrage nous donnera-t-il des appendices ayant trait à ces graves questions? Je dis peut-être; car il ne nous donne pas le moindre espoir à ce sujet. Il se borne à nous dire : « Pour plus de détails sur les Psaumes, v. les *Introductions*, celle de E. Philippe, par exemple (Lethielleux, 1894); de Cornély, S. J. (*ibid.*, 1885), ou de M. Vigouroux, dans le *Manuel biblique* (Roger, 1895, 9[e] édit.). »

J'ai, on n'en peut douter, le plus grand respect pour l'érudition de ces messieurs. Mais il est fort difficile, au point de vue scientifique, d'utiliser leurs travaux d'apologétique. M. de N. ne cite pas une seule fois l'ouvrage capital sur les Psaumes, *Origin of the Psalter*, de Cheyne, dont nous avons rendu compte ici même. Et les savantes études des critiques allemands, et E. Reuss? Pas un mot. Il cite Herder, *Vom Geiste der hebræischen Poesie*, le D[r] Bickell, « prêtre catholique » (p. 6), P. de Lagarde : *Psalterium, juxta Hebraeos, Hieronymi*, Tischendorf, Swete, Halévy. Ce n'est pas suffisant, quand on prétend (p. 8) « que tous les secours de l'exégèse moderne ont été mis en œuvre. » La seule fois que paraît le nom de M. le professeur Bruston, qui a publié de savantes études sur les Psaumes, c'est pour l'écarter d'un geste. « Les travaux de M. Ch. Bruston (1865 et 1873) sont incomplets ou trop pleins d'arbitraire. » Et notre auteur ne donne pas même les titres des travaux de M. Bruston!

La traduction est exacte. Elle gagnerait cependant à plus de fermeté et de rigueur. Rien ne dénature cette vieille poésie hébraïque comme la traduction que l'on donne généralement des noms de la divinité. Le Dieu de l'Ancien Testament

ce n'est pas ce vague *Éternel*, mais le Dieu très personnel et très vivant, *Yavèh*. Je voudrais que les traducteurs soucieux de rendre autant que possible la saveur de l'hébreu en leur français prissent une bonne fois la résolution de ne plus moderniser la théologie des Psaumes et des autres écrits bibliques en donnant comme équivalents aux noms de la divinité ces mots de convention et de tradition, *le Seigneur*, *l'Éternel*, qui édulcorent la pensée hébraïque, si rude et si personnelle:

La critique conjecturale de l'auteur est assez hardie. Il corrige le texte hébreu, la plupart du temps heureusement, à l'aide des versions existantes, la Vulgate, les LXX. Mais il garde toutes ses sévérités pour le texte hébreu, tout en ne cachant pas que la Vulgate aurait besoin d'une révision tout à fait radicale. A ce propos, il accumule des notes parfois étranges, pleines de citations des Pères et des papes, qui peut-être sonnent faux dans un traité scientifique; mais, à un tout autre point de vue, elles ne manquent ni de piquant, ni d'intérêt; en voici quelques unes :

«... Dans le cas où certaines critiques modernes du texte hébreu seraient justifiées, il resterait à les appliquer aux éditions de la Vulgate. Mais il s'agit d'une opération délicate, et Rome, au surplus, qui procède avec non moins de lenteur que de sagacité, examinera longtemps avant de rien entreprendre. C'est ainsi que des imperfections laissées jadis, c'est-à-dire en 1592, et cela, à dessein (*consulto*), dans la Vulgate, y sont encore » (p. 133).

« Si l'Église n'a point fait de lois sur l'usage du texte hébreu, à tel point qu'il est difficile de se procurer une édition catholique des textes originaux, et que les quelques prêtres qui, par hasard, les consultent, le font généralement dans les éditions protestantes, (d'ailleurs consciencieuses); à tel point, également que le Dr G. Bickell a pu, en pleine Université d'Inspruck, au milieu même des Jésuites, ces zélés défenseurs de la foi, et jusque dans leur propre *Zeitschrift für kathol. Theologie*, se livrer sur le seul texte hébreu à cent coups d'audace exégétique, mais sans avoir jamais été condamné par l'*Index*, — il n'en est pas de même de la Vulgate et du Grec » (p. 134).

Je citerai encore la note si curieuse (pp. 130, 131) au sujet des nombreuses difficultés de texte que soulève l'hypothèse de l'inspiration verbale des Écritures. Et cependant « on sait que l'inspiration *verbale*, c'est-à-dire celle de toutes les expressions de l'Écriture, est encore un objet de controverse parmi les théologiens » (p. 125).

En résumé, l'ouvrage de M. *de N.* est excellent dans un petit nombre de ses parties, étrange dans la plupart de ses notes et intéressant surtout pour l'état d'âme qu'il manifeste.

X. KOENIG.

V. Charbonnel. — **Congrès universel des religions en 1900. Histoire d'une idée.** — Paris, Colin, in-12 de vi et 300 pages.

Le dernier livre de l'abbé Charbonnel est d'un puissant intérêt. Toutes les pieces de la discussion soulevée depuis un an dans les revues et les journaux par le projet ayant pour but de réunir en 1900 à Paris un Congrès universel, des religions, faisant suite à celui qui eut lieu à Chicago, en 1893, y sont reproduites, de manière à permettre au lecteur d'embrasser l'ensemble de la controverse, et l'abbé Charbonnel les présente, les explique, les commente avec cette verve, cette ardeur de conviction et ce langage coloré et nerveux à la fois qui le caractérisent comme apôtre et comme lettré.

Nous nous sommes déjà expliqué au sujet du projet même d'un Congrès des religions à Paris en 1900 (voir t. XXXII, p. 73 et suiv.). Il n'y a pas lieu d'y revenir. Nos sympathies, on le sait, sont tout acquises à un Congrès sérieux de ce genre. Mais la condition qui nous paraissait indispensable à la réalisation du projet, la participation de représentants de l'Église romaine autorisés à parler en son nom, subsiste à nos yeux et les documents que M. l'abbé Charbonnel fait défiler sous nos yeux ne sont pas précisément de nature à nous faire entrevoir une pareille participation. Il y a là tout un paquet de lettres épiscopales qui ne sont rien moins qu'encourageantes ; on remarque, à côté des opinions hostiles nettement exprimées, des réserves et même des silences de la part de plusieurs dont on aurait pu attendre autre chose, et la vivacité de la polémique dirigée par M. l'abbé Charbonnel contre le catholicisme intransigeant, routinier, administratif, ritualiste, mécanique, bref contre le catholicisme de la plupart de ses correspondants ecclésiastiques, dénote que l'auteur lui-même ne compte plus guère obtenir un revirement des dignitaires de son Église. On ne traite pas ainsi les gens que l'on a gardé encore quelque espoir de persuader. Aussi bien le livre se termine-t-il par un chaleureux appel à substituer le catholicisme libéral, selon le type américain, au catholicisme intransigeant, selon le vieux type européen.

Dans ces conditions un Congrès *des* religions ne paraît guère possible et nous croyons que ses promoteurs même ne se font plus d'illusion à cet égard. Mais est-il indispensable, pour continuer à Paris en 1900 la généreuse initiative du Parlement des religions de Chicago, de reproduire exactement le même genre d'assemblée, en réunissant dans une même enceinte des représentants autorisés *des* nombreuses religions qui se partagent l'humanité? Cela ne s'impose pas. Il ne s'agit pas tant de donner une seconde édition conforme à la première de la réunion qui a si bien réussi à Chicago, que d'affirmer à nouveau, à l'usage de l'ancien monde et en tenant compte des conditions différentes que comportent ses fortes traditions, l'esprit de tolérance, le respect de l'âme humaine dans ses convictions les plus intimes et les plus sacrées, l'universalité et la puissance incoercible du besoin religieux au sein de l'humanité, la fraternité fondamentale qui

existe, en vertu même de cette universelle aspiration vers le divin, au dessous de toutes les divergences de la métaphysique théologique ou des rituels sacerdotaux, bref l'importance de premier ordre, morale, sociale, esthétique de la fonction religieuse de l'âme humaine. Pour ce faire, point n'est besoin de recourir aux Églises constituées en la personne de leurs représentants officiels, c'est-à-dire en la personne de ceux-là mêmes qui, par leurs fonctions, sont le plus attachés aux divisions confessionnelles et dont la raison d'être, le plus souvent, est de les maintenir, sinon de les accentuer.

Si un Congrès universel *des* religions paraît irréalisable dans notre vieille Europe, un *Congrès religieux universel* pourrait servir la même cause sans provoquer les mêmes oppositions. Car tout en groupant dans une même assemblée des hommes religieux de toute confession et de toute dénomination religieuse, il ne les réunirait pas en qualité de catholiques romains, de protestants, d'orthodoxes ou de bouddhistes, mais simplement en qualité d'hommes religieux, c'est-à-dire en qualité d'adhérents au principe même dont le Congrès entend être l'affirmation. A dire vrai, c'est même là le véritable terrain sur lequel une pareille entreprise doit se placer. La clarté de l'esprit français ne peut pas bien s'accommoder d'une réunion où sont groupés des représentants de religions officielles, auxquels on vient dire : « Il est bien entendu qu'aucun de vous ne renie ce qui fait l'originalité et le caractère propre de sa confession religieuse, mais néanmoins en tant que représentants de ces Eglises, c'est-à-dire de ces doctrines ou de ces rites qui s'excluent réciproquement, vous allez proclamer qu'il y a un terrain commun où vous vous accordez tous. »

Non, ce n'est pas *en tant que catholiques romains calvinistes ou juifs* que des hommes appartenant à ces diverses religions peuvent se réunir en un Congrès religieux. C'est — si j'ose m'exprimer ainsi — *quoique catholiques romains, calvinistes ou juifs*. C'est parce que, à côté, au dessus ou, si l'on préfère, au dessous de ces divergences doctrinales et rituelles, ils sont tous religieux, doués d'une fonction religieuse qui constitue un des éléments constitutifs de leur organisme mental. Voilà un terrain sur lequel tous peuvent se rencontrer sans rien abdiquer de leurs doctrines ou de leurs pratiques et où ceux-là pourront se rencontrer également qui ne représentent aucune religion historique, mais qui sont de simples individualités religieuses.

Sous cette forme le Congrès peut réussir, à condition que les organisateurs y mettent à la fois beaucoup de conviction et beaucoup de largeur. Et sous cette forme il marquerait un progrès sur celui de Chicago, parce qu'il reposerait sur un principe plus nettement déterminé.

Jean Réville.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAISME BIBLIQUE

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

Erwin Preuschen. *Die Bedeutung von Schoub Schebouth im Alten Testamente. Eine alte Controverse.* XV, p. 1-74. — L'auteur commence par indiquer tous les textes où se trouve l'expression en question, la traduction qu'on en a donnée dans les anciennes versions et les rectifications modernes les plus importantes proposées à ce sujet. Une étude minutieuse du problème l'amène à la conclusion que l'ancienne traduction, d'après laquelle cette expression veut dire « ramener les captifs », est exacte et qu'il faut considérer les textes où elle figure dans des livres anté-exiliens comme inauthentiques, au lieu de proposer une nouvelle traduction, afin de sauver l'authenticité de ces textes.

Max Löhr. *Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel.* XV, p. 75-103, 193-225; XVI, p. 17-39. — Le but de ce travail étendu est de soumettre le texte que la version des Septante nous donne du livre de Daniel à un examen critique, afin de le rétablir dans sa plus grande pureté. Pour l'atteindre, l'auteur compare le manuscrit le plus ancien de cette version parvenu jusqu'à nous et remontant au xi[e] siècle (G) avec la traduction syriaque faite en 617 par l'évêque monophysite Paul de Tella (S). Il arrive ainsi à certains résultats fort précieux, mais constate également que G et S renferment, dans bien des passages, les mêmes fautes. Aussi se propose-t-il de reprendre, dans la suite, ses investigations sur le même sujet et de les pousser plus loin, en comparant avec G les citations empruntées au livre de Daniel par les Pères de l'Église.

W. Frankenberg. *Ueber Abfassungs-Ort und- Zeit, so wie Art und Inhalt von Prov.* i-ix. T. XV, p. 104-132. — L'auteur, partant de l'opinion généralement admise qu'il y a une grande ressemblance entre les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes et la Sapience du Siracide ou l'Ecclésiastique, a entrepris de comparer les deux textes. Il fait remarquer en passant que la notion de la sagesse objective exposée dans Prov. viii, 22 ss. a la plus grande analogie avec celle que nous retrouvons dans Eccl. i et xxiv. Il montre ensuite que, de part et d'autre, la sagesse subjective est également conçue de la même façon. Les traits les plus originaux mis en lumière par cette intéressante étude sont les suivants :

les conceptions religieuses et morales de nos documents n'ont pas avant tout une tendance humanitaire, comme on l'a souvent pensé, mais un cachet essentiellement juif; le juste et le méchant dont il y est si souvent question, désignent le Juif fidèle et le Juif infidèle; le monde païen n'est jamais pris en considération dans Prov. I-IX; s'il n'y est pas davantage fait mention d'Israël et de son rapport spécial avec Jahvé ou de l'attitude de celui-ci à l'égard des dieux païens, c'est que l'ancien point de vue des prophètes à cet égard est supposé admis par tous les lecteurs; ces chapitres, loin de vouloir prôner une morale universelle, ne songent qu'à combattre les vices régnant à Jérusalem, en dehors de laquelle ne s'étend pas leur horizon; et ces vices n'ont pas un caractère général, mais très précis; ce sont la débauche, telle qu'on pouvait la constater le soir, au coin des rues, et le sycophantisme, pratiqué autrefois sur une vaste échelle à Jérusalem, comme à Athènes. Dans la femme débauchée dont il est fréquemment question dans nos chapitres, on ne doit pas voir l'étrangère, suivant une opinion très répandue, mais la Juive et même la femme mariée; il faut en conclure que les liens conjugaux étaient fort relâchés à Jérusalem, aux environs de l'an 200 avant notre ère, époque approximative où furent écrits Prov. I-IX et l'Ecclésiastique.

T. K. Cheyne. *The date and origin of the Ritual of the « Scapegoat »*. XV, p. 153-156. — D'après M. Cheyne, le rituel du bouc émissaire, destiné à Azazel et mentionné dans Lév. XVI, date du IVe siècle avant notre ère et le texte qui nous en parle est l'une des additions les plus récentes du code sacerdotal. Quant à Azazel lui-même, ce n'est pas, comme on l'a souvent pensé, un démon, à l'instar des Séirim et des Schêdim. Il n'a pas, comme ceux-ci, une origine populaire, mais littéraire. Il a été imaginé par la même école spéculative à laquelle nous devons les autres noms d'anges et de démons qu'on rencontre dans la littérature récente de la Bible hébraïque.

Stade. *Beitræge zur Pentateuchkritik*. XV, p. 157-178. — Dans cette étude, l'auteur cherche à montrer d'abord que le mythe de la tour de Babel est d'origine babylonienne et avait primitivement un caractère polythéiste, auquel on a substitué, dans le récit biblique, un cachet jahviste, par quelques modifications rédactionnelles. Il établit, en second lieu, que la loi sur la jalousie, dans Nomb. V, 11-31, est une compilation de deux récits primitifs différents.

Ludwig A. Rosenthal. *Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen*. XV, p. 278-284. — Suivant l'auteur, il y a une grande ressemblance, au point de vue de la forme et du fond, entre l'histoire de Joseph, de Daniel et d'Esther. Il en tire la conclusion que, dans les produits les plus modernes du code sacré des Juifs, écrits à une époque où l'hébreu n'était plus qu'une langue morte, on a imité les vieux documents de ce code.

Karl Albrecht. *Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter*. XV, p. 313-325 et XVI, p. 41-121. — Dans ce travail, les substantifs hébreux sont soumis à une étude méthodique qui aboutit aux conclusions suivantes : tous les mots

hébreux qui ont une terminaison féminine sont du genre féminin, à l'exception de quelques cas fort rares; les mots d'une autre terminaison ne sont pas nécessairement du genre masculin, mais il faut déterminer, dans chaque cas particulier, le véritable genre du terme en question, en se laissant guider soit par une construction donnée, soit par la comparaison avec des langues parentes, soit enfin par l'analogie ; ce problème présente de grandes difficultés, à cause de l'incertitude du texte de l'Ancien Testament et parce que l'adjectif qui précède un substantif ou le pronom qui le suit ne permettent pas toujours d'en déduire avec certitude le genre du substantif auquel ils se rapportent; pour les termes abstraits seulement, le genre et la forme sont toujours d'accord; les noms abstraits et les noms collectifs sont pour la plupart masculins; les Hébreux et les Sémites en général donnent de préférence le genre masculin à ce qui est dangereux, sauvage, courageux, estimé, grand, fort, puissant, actif, dominateur, éminent, ferme, nuisible, incommode, blessant, aigu, dur; et le genre féminin, à tout ce qui se rapporte à la maternité, à la naissance, à la conservation, à l'entretien, ainsi qu'à tout ce qui est faible, petit, craintif, beau, serviable, dominé, inférieur, ballotté, chargé, peu estimé.

Morris Jastrow. *The origin of the form Yah of the Divine Name.* XVI, 1-16. — Cet article tend à établir les thèses que voici : la particule *Yah*, employée comme nom de Dieu, a une origine purement artificielle et est une abréviation de *Yahou*, qui est lui-même une abréviation de *Yahweh*; mais elle est loin d'être toujours un nom de Dieu ; bien des fois, elle n'est qu'une terminaison emphatique, comme c'est probablement le cas dans le terme *Halleluyah*, souvent répété dans les Psaumes; l'emploi de cette particule comme nom de Dieu n'a jamais été d'un usage populaire et ne se rencontre que dans les temps postexiliens.

B. Jacob. *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen.* XVI, p. 129-181, 265-291. — Ces pages ne paraissent être que la première partie d'un travail plus complet sur notre sujet. Elles sont presque exclusivement consacrées à étudier la signification et l'emploi du terme hébreu *sélah*, qui revient si souvent dans les Psaumes et qu'on n'a pas réussi à interpréter jusqu'ici d'une manière satisfaisante, malgré tous les efforts qu'on a faits dans ce but. L'auteur, partant de la conviction que les moyens grammaticaux et étymologiques sont insuffisants pour l'atteindre, comme le prouvent les nombreux insuccès auxquels on est arrivé dans le passé, en suivant cette voie, s'est laissé guider de préférence par les renseignements que la tradition juive nous a transmis sur le chant sacré usité au culte du temple de Jérusalem, un grand nombre de psaumes ayant servi de cantiques aux solennités religieuses du second temple. Il arrive ainsi à la conclusion que *sélah* signifie une pause, dans le chant du temple exécuté par les Lévites, et que tous les psaumes où figure ce terme sont à considérer comme des chants liturgiques. Mais, d'après lui, d'autres de nos psaumes étaient des cantiques du temple, bien que, pour certaines raisons qui ne nous

sont plus parfaitement connues, ils ne renferment pas le terme liturgique en question. Il soutient en outre que nous avons tant de peine à nous rendre compte de la signification de ce terme, parce qu'elle a été intentionnellement cachée, comme on a tenu secrets d'autres mystères du culte du temple. Et c'est ainsi que le chant usité à ce culte n'a nullement passé à celui des synagogues. Dans un premier appendice, l'auteur réunit les différentes opinions des Pères grecs sur le sens du mot διάψαλμα, terme par lequel on a généralement rendu en grec celui de *sélah*. Dans un second appendice il expose les variantes patristiques concernant les suscriptions des psaumes dans la version des Septante.

W. Bacher. *Ein hebraisch-persisches Wörterbuch aus dem 15. Jahrhundert.* XVI, p. 201-247. — M. le docteur Gasters à Londres possède la seconde moitié d'un lexique hébræo-persique. Notre article décrit cet ouvrage original, et relève les points principaux de son contenu.

G. Kerber. *Syrohexaplarische Fragmente zuLeviticus u. Deuteronomium aus Bar-Hebraeus gesammelt.* XVI, p. 249-264. — On sait que la cinquième colonne de l'*Hexapla* d'Origène renfermait le texte de la version des Septante et que cette colonne fut traduite littéralement en syriaque de 617 à 618 par l'évêque monophysite Paul de Tella, avec tous les signes critiques et un choix de notes marginales. Nous sommes renseignés à ce sujet par deux sources, dont l'une est l'introduction au *Horreum mysteriorum* de Bar-Hebraeus. Comme une partie de cette traduction n'est pas parvenue jusqu'à nous, entre autres celle du Lévitique et du Deutéronome, M. Kerber a cru devoir réunir, dans notre article, les fragments de ces deux livres qui existent dispersés dans l'ouvrage indiqué de Bar-Hebraeus et de les comparer avec les textes parallèles de la version des Septante.

Georg Beer. *Textkritische Studien zum Buche Hiob.* XVI, p. 297-314. — Paul de Lagarde a publié, en 1887, dans le deuxième volume de ses *Mittheilungen,* la traduction du livre de Job faite par Jérôme d'après la version des Septante, Il s'est servi pour cela de deux vieux manuscrits de cette traduction. M. Beer compare avec eux un troisième manuscrit qui se trouve à la bibliothèque de Saint-Gall et qui paraît remonter au VIIIe siècle. Comme cette comparaison s'arrête, sans conclusion, avec le chapitre XIII du livre de Job, il est à supposer que, dans un nouvel article, elle sera poursuivie jusqu'au bout et que nous apprendrons quel en est le résultat critique.

G. Steindorff. *Israel in einer altagyptischen Inschrift.* XVI, p. 330-333. — M. Petrie, en procédant, il y a un peu plus d'un an, à des fouilles, sur la rive occidentale du Nil, près de Thèbes, découvrit, dans un sanctuaire érigé par Merneptah, fils et successeur de Ramsès II, une tablette commémorative en granit noir qui est d'une grande importance pour l'étude de l'Ancien Testament, parce qu'elle renferme la première mention égyptienne du peuple d'Israël. L'une des faces de cette tablette avait d'abord été couverte d'une inscription par ordre du roi Aménophis III, donc vers 1450 avant notre ère. Merneptah se

servit de l'autre face pour y raconter la victoire qu'il remporta sur les Libyens, la cinquième année de son règne. Le récit se termine par une glorification en vers de la puissance du souverain. C'est ici qu'Israël est mentionné parmi les peuples soumis au pouvoir de ce roi. Il est en outre censé habiter la Palestine. Il faut en conclure que les Hébreux avaient pénétré dans ce pays vers la fin du XIIIe siècle avant J.-C.

Revue de théologie et des questions religieuses (Montauban).

C. Bruston. *Le Deutéronome primitif et ce qu'il suppose.* Mai 1896. — Dans cet article, l'auteur cherche à rectifier certaines idées émises par M. Driver, dans son commentaire anglais sur le Deutéronome. Il fait de nouveau valoir une conception déjà soutenue autrefois par lui, savoir que la place naturelle de Deut. IV se trouve après le chapitre XXXI. Il prétend surtout que bien des traits du Deutéronome supposent l'existence antérieure du Code sacerdotal, en particulier les lois sur la centralisation du culte, sur la dîme, sur la Pâque, etc. Il répète une autre opinion déjà publiée par lui, il y a longtemps, mais sans avoir été, à son avis, suffisamment écoutée, c'est que la *Loi de sainteté*, comme on appelle Lév. XVII-XXVI, est une illusion, ces chapitres n'ayant jamais formé un code séparé.

C. Bruston. *Les quatre empires de Daniel.* Juillet 1896. — Dans cette étude l'auteur fait d'abord ressortir que les Juifs ont nécessairement dû voir, dans le quatrième empire du livre de Daniel, l'empire romain, puisqu'ils ne voulaient pas admettre que Jésus fût le Messie, mais qu'il est bien surprenant que les chrétiens aient suivi, à cet égard, l'exégèse juive, qui a pour conséquence que les visions de Dan. II et VII ne sont pas des prophéties messianiques, qu'elles ne se rapportent pas à l'établissement du christianisme par la venue de Jésus-Christ, mais au retour du Christ, à la fin des temps. Or, cette opinion est dépourvue de toute vraisemblance, puisque l'Ancien Testament ne parle jamais d'une seconde venue du Messie. D'autres raisons plaident contre elle. Notre auteur se prononce donc en faveur de l'opinion généralement partagée par la critique moderne, c'est que le quatrième empire du livre de Daniel est celui fondé par Alexandre le Grand. Mais, sous un autre rapport, il diffère de l'école critique. Il n'admet pas, avec celle-ci, que la onzième corne de notre livre représente Antiochus Épiphane, mais Séleucus Nicator, le fondateur de la monarchie des Séleucides, et ses successeurs. Il en résulte que les dix cornes d'où sortit la onzième ne représentent pas dix rois *successifs*, ayant régné entre Alexandre et Antiochus Épiphane, mais dix rois *simultanés*, les chefs des dix royaumes dans lesquels l'empire d'Alexandre fut partagé bientôt après sa mort par Antipater. Touchant les trois premiers empires du livre de Daniel, M. Bruston soutient le point de vue qui a prévalu de nos jours, savoir que ce sont l'empire babylonien, l'empire mède et l'empire médo-perse.

C. Bruston. *Kodor-lahomer mentionné par Hammourabi, roi de Babylone.* Janvier 1897. — D'après Gen. XIV, Abraham était contemporain d'un roi d'É-

lam nommé Kedor-lahomer, qui fit une expédition jusque dans la plaine de la mer Morte. Le P. Scheil, un assyriologue bien connu, a découvert un nom semblable sur une tablette du roi de Babylone Hammourabi, qui vivait au XXIII[e] siècle avant notre ère. M. Bruston en conclut que l'époque d'Abraham doit être fixée au XXIV[e] siècle et que les récits de la Genèse sur Abraham et ses ancêtres trouvent dans cette découverte une confirmation éclatante.

Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).

H. VUILLEUMIER. *La première page de la Bible. Étude d'histoire religieuse.* 1896. P. 364-377, 393-418. — L'auteur de cette étude commence par déclarer que, non seulement il ne cherchera pas à faire concorder la cosmogonie scientifique avec le récit de la Genèse, mais que tous les ouvrages consacrés à cet objet et assez nombreux pour former une riche bibliothèque, étaient condamnés d'avance à demeurer stériles, parce qu'on a voulu y faire cadrer ensemble deux choses qui ne sont pas faites pour cela. D'après lui, l'auteur de ce récit biblique avait les mêmes notions enfantines de l'univers que les anciens Israélites et l'antiquité en général. C'est du monde envisagé de cette manière, d'un monde dont la terre était le centre de gravité, que notre récit entend raconter les origines. La science moderne a opéré une énorme révolution dans les notions cosmographiques les plus fondamentales. Comment peut-on songer à mettre en corrélation deux cosmogonies aussi disparates? Il ne faut pas perdre de vue que le premier récit de la création est suivi d'un autre qui en diffère et qu'ailleurs la Bible présente encore d'autres conceptions à ce sujet. Enfin, pour faire concorder les résultats de la science moderne avec le récit en question, il a fallu donner successivement à celui-ci tous les sens possibles, alors qu'il n'en a qu'un seul, bien déterminé et d'après lequel Dieu a créé le monde en six jours réels, suivis d'un véritable sabbat. Mais ce cadre sabbatique fut ajouté après coup au récit primitif. Suivant ce dernier et le second récit génésiaque, Dieu créa le monde entier en un seul jour ou instantanément par huit actes, non pas successifs, mais consécutifs. Le récit primitif, qui a beaucoup de ressemblance avec la cosmogonie chaldéenne, est calqué sur celle-ci, ce qui doit d'autant moins nous étonner que les Hébreux, en s'emparant du pays de Canaan, y ont trouvé une vieille civilisation saturée d'éléments babyloniens. Mais, conclut notre auteur, si Israël a emprunté à l'esprit sémitique l'ossature de sa cosmogonie, sa religion plus pure, due aux prophètes, lui a imprimé un cachet supérieur et communiqué une valeur durable. Cette valeur est toutefois purement religieuse et ne doit en aucune façon entraver les libres investigations de la science.

ANT. J. BAUMGARTNER. *L'humour dans l'Ancien Testament.* 1896, p. 497-535 — L'humour est-il compatible avec l'esprit sémitique? Oui, répond cet article; mais il est moins directement plaisant que l'humour français, par exemple. Les Sémites sont des pince-sans-rire. Les Arabes offrent un grand nombre d'échantillons des formes les plus diverses de l'humour. Dans le Talmud également, les histoires plaisantes et les traits humoristiques sont semés à foison. A l'heure

actuelle, les Juifs occupent une large place dans la littérature humoristique de divers pays. De même l'humour se rencontre déjà dans l'Ancien Testament. Il est cependant clairsemé chez les prophètes, mais plus abondant dans les Proverbes et l'Ecclésiaste; il existe à l'état latent dans bien des récits historiques. Pour établir son dire, notre auteur passe en revue les différentes parties de l'Ancien Testament, d'abord les livres historiques, ensuite les livres prophétiques et finalement les livres didactiques, en relevant tous les exemples qui lui semblent appuyer sa thèse.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

JULIUS LEY. *Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob.* 1895, p. 635-692; 1897, p. 7-42. — Cette étude renferme une analyse du livre de Job et doit montrer que l'auteur de ce poème s'y est laissé guider par des règles fixes de versification. M. Ley prétend avoir découvert, parmi les neuf cent quatre-vingt-quinze vers qu'il y a constatés, plus de huit cents vers réguliers à six syllabes. Pour atteindre ce but, il est toutefois obligé d'apporter de nombreuses modifications au texte.

HERM. L. STRACK. *Die Prioritat des Buches Hiob gegenüber den Einleitungsreden zu den Sprüchen Salomos.* 1896, p. 609-618. — Cet article cherche à prouver que les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes dépendent du livre de Job et proviennent, par conséquent, d'une date plus récente que ce livre, tandis que certains savants soutiennent la thèse opposée.

BORCHERT. *Der Gottesname Jahve Zebaoth.* 1896, p. 619-642. — Les théologiens ne sont d'accord ni touchant l'âge, ni touchant la signification du nom de Dieu Jahvé-Zebaoth. Les uns pensent qu'elle remonte très haut dans l'histoire d'Israël; les autres, au contraire, que son usage ne se rencontre pas avant l'apparition de la littérature prophétique. Quant à la signification de cette expression, les uns veulent y voir désigné Jahvé comme le Dieu des armées des Israélites, les autres, comme le Dieu des armées d'anges, et les troisièmes, comme le Dieu de l'armée des astres. D'après M. Borchert, elle est d'un usage antique, elle remonte beaucoup au delà de notre littérature prophétique et elle désignerait invariablement Jahvé comme le Dieu des armées d'anges, conçus comme ses serviteurs. Il serait, au fond, présenté de cette façon comme le Roi céleste. Il en résulterait que Jahvé n'était pas avant tout un dieu guerrier, mais déjà anciennement un Dieu transcendant.

C. PIEPENBRING.

ERRATUM

P. 142, l. 19, *au lieu de* : dix, *lire* : neuf. (Compte rendu du mémoire de W. Fewkes).

P. 143, l. 1, *au lieu de* : durant les sept premiers jours, *lire* : ce jour-là et les six jours suivants.

— l. 21, *au lieu de* : neuvième, *lire* : huitième.

— l. 30, *au lieu de* : dixième, *lire* : neuvième.

Le Gérant : E. LEROUX.

Angers. — Imprimerie de A. Burdin

LA

TABLE D'OFFRANDES DES TOMBEAUX ÉGYPTIENS

On voit dans tous les tombeaux memphites, dans tous ceux du moins qui ne sont pas mutilés irréparablement, un tableau toujours le même en ce qui concerne le groupe principal, mais dont les parties secondaires ont été développées plus ou moins, selon l'espace que le décorateur avait à sa disposition. Le mort y est représenté assis devant un guéridon surmonté de branches de palmier, plantées côte à côte en apparence, mais en réalité couchées à plat contre la surface nue de la table ou étendues sur un amas d'objets qu'elles cachent[1]. Souvent on lit sous la table une courte inscription, qui constate que les offrandes posées sur elle ou devant elle, pains, gâteaux, volailles, viande de boucherie, étoffes, parfums, sont comptées par milliers, et, lorsque la place ne manque pas, toutes les substances mentionnées sont entassées en plusieurs registres par quantités considérables. Une sorte de tableau rectangulaire, ce que j'appellerai la *pancarte*, est affiché au-dessus du guéridon, et contient une liste où l'on retrouve énumérés la plupart des objets représentés. Elle est partagée en registres, et ceux-ci sont divisés à leur tour en cases oblongues au moyen de lignes verticales qui coupent à angle droit leurs lignes de séparation. Chaque case est distribuée en deux ou trois compartiments superposés : le supérieur contient le nom d'un objet ou la désignation d'un rite, le suivant renferme un chiffre ou un signe de mesure qui marque la quantité exigée de l'objet

1) Borchardt a le premier expliqué cette figure dans son remarquable article sur *Die Darstellung innen verzierter Schalen auf ägyptischen Denkmälern*, (*Zeitschrift*, t. XXXI, p. 1-2); pourtant je ne crois pas que le guéridon ait été carré, ainsi qu'il le pense, car tous les guéridons à tablette carrée que j'ai vus sont à quatre pieds. Les branches de palmier étaient destinées bien certainement à préserver les objets des mouches, comme dans l'Égypte moderne.

nommé ou le nombre de fois qu'il faut exécuter le rite; enfin, lorsqu'il y a un troisième compartiment, on y lit le nom du personnage à qui l'on destine l'offrande et par devant la préposition *ni*, *ne*, qui exprime cette attribution. Souvent les prêtres chargés de la cérémonie sont représentés faisant leurs gestes ou déclamant une phrase, et des files d'esclaves apportent des relais de cruches ou de victuailles; plus rarement, on figure, dans un coin du tableau, des musiciens qui réjouissent le mort de leurs chants les plus mélodieux. Cette scène peut être contractée à l'extrême, et se réduire, comme c'est le cas le plus fréquent sur les stèles des tombeaux memphites, au mort assis devant son guéridon et à la petite légende qui l'accompagne. La pancarte est alors supprimée entièrement [1], ou sculptée par extraits plus ou moins longs [2], ou dépecée en deux ou plusieurs fragments qu'on distribue sur les montants de la stèle et sur la surface plane qui bouche la baie de la fausse porte [3]. Le tableau, même ainsi mutilé, conservait son utilité, qui était de commémorer le premier repas funéraire servi le jour de l'enterrement, et d'en assurer le bénéfice perpétuel au *double* du personnage nommé et dessiné devant le guéridon.

Cette liste n'avait jamais été étudiée de près, lorsque j'en abordai l'explication pour la première fois, il y a vingt ans, au Collège de France. Le sens m'en apparut dès lors très clairement, et, tout en y reconnaissant par quelques côtés le *menu* du mort, où il choisissait à sa guise ce qui lui convenait le mieux pour son déjeuner et pour son dîner du jour, je montrai que certaines parties, vers le commencement surtout, contenaient le résumé des opérations accomplies sur la momie ou sur la statue au moment de l'*Ouverture de la Bouche*. J'étais encore plein de ces idées, lorsque, en 1881, la découverte des textes gravés dans les Pyramides de Saqqarah me rendit chez Ounas, chez Teti, chez

1) Mariette, *Les mastabas*, p. 80, 90, 195, 200-201, 265, 266, 278, 283, 291, 367, 368, 393, 422, 424.

2) Mariette, *Les mastabas*, p. 75, 76, 77-79, 88, 136, 203, 247, 360, 412-413.

3) Mariette, *Les mastabas*, p. 118-119, 154-155, 214-216, 231, 268-270, 307-309, 366.

Papi II, avec la pancarte même, des textes rédigés de telle manière que j'y reconnus aussitôt le rituel des cérémonies dont la pancarte nous livrait, pour ainsi dire, l'index par ordre de matières. J'essayai d'en rendre la moitié en français, à propos d'Ounas[1], puis Dümichen, ayant découvert un exemplaire moins abrégé dans le tombeau de Pétéménophis, critiqua mon œuvre avec sa courtoisie accoutumée et publia une interprétation souvent meilleure que la mienne[2]. Je repris ensuite le sujet en éditant Papi II, et je proposai à mon tour une traduction et une explication[3], dont Dümichen voulut bien admettre les conclusions principales dans la correspondance qu'il échangea avec moi à ce sujet. J'ai analysé longuement certaines sections de la pancarte dans mes leçons au Collège de France, à partir de 1886, et dès lors beaucoup de mes idées ont été mises en circulation par d'autres que par moi. Cette année-ci enfin, l'obligation de démontrer à mes auditeurs ce qu'était un tombeau memphite et plus spécialement le tombeau de Ti, m'a entraîné à remanier mes notes et à y introduire les résultats nouveaux de mes études les plus récentes sur l'archéologie religieuse et sur la dogmatique de l'Égypte ancienne.

J'ai pris pour point de départ de mon travail les pancartes du tombeau de Ti, et les variantes que Dümichen a recueillies avec une habileté si méritoire dans le premier volume de son ouvrage sur le tombeau de Pétéménophis[4]. Les planches où il a transcrit le texte du Rituel de présentation, et les figures qui illustrent ce texte au tombeau de Pétéménophis[5], m'ont révélé, avec les paroles,

1) Maspero, *Les Pyramides de Saqqarah*, p. 3-18; cf. *Recueil de Travaux*, t. IV, p. 179-194.

2) Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. I, p. 13-43.

3) Maspero, *Les Pyramides de Saqqarah*, p. 354-370; cf. *Recueil de Travaux*, t. XII, p. 78-94.

4) Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. I, pl. XVIII-XXVI. J'y ai joint souvent les variantes d'autres textes, surtout celles qu'on rencontre dans l'ouvrage de Mariette sur les tombes de Saqqarah, que Dümichen n'avait pas utilisées.

5) Dumichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. I, pl. V-XII. C'est évidemment la copie de poncifs très anciens, dont on a retrouvé des fragments dans les restes de la chapelle d'une des pyramides de Dahshour (Vyse-Perring,

le rôle et la mimique de chacun des individus qui jouaient cet acte du drame funéraire. Les inscriptions des Pyramides m'ont restitué l'édition la plus ancienne que nous possédions jusqu'à présent de ce même Rituel, et comme elle coïncide à quelques mots près avec celle du tombeau de Pétéménophis, je ne crois pas que les critiques les plus rigoureux puissent soulever la moindre objection contre l'emploi que je ferai constamment de l'une pour contrôler les renseignements de l'autre. On en conclura seulement, avec moi, que le cérémonial de cette partie du culte des morts n'a pas changé sensiblement, du temps de Ti à celui de Pétéménophis, pendant trois mille ans au moins. Tel il se montre à nous sous les rois constructeurs de pyramides, sous Sanofroui, sous Khéops, sous Ounas, sous les Papi, tel il demeura jusqu'au siècle des Antonins et jusqu'aux derniers jours du paganisme. Et, même sous Khéops, il est réglé si complètement et de façon si rigide qu'on est contraint d'y voir déjà le legs immuable d'un âge antérieur : les pratiques et les idées qu'une analyse minutieuse nous obligent à y reconnaître sont celles de générations plus vieilles encore que les générations les plus vieilles dont nous étudions les tombeaux.

I

Les dix-huit premières cases de la pancarte, telle qu'on l'aperçoit au tombeau de Ti, forment ce qu'on pourrait appeler *la préface du menu* où le mort pourra s'approvisionner chaque jour. Cette préface se divise elle-même en trois chapitres, dont je veux définir le contenu et l'utilité : le chapitre Ier y est réduit aux deux premières cases, le chapitre II s'étend sur les onze cases suivantes, et le chapitre III sur les quatre cases qui succèdent à celles-ci.

Les deux premières cases contiennent la mention : *Eau à ver-*

Operations carried on at the Pyramids, t. III, p. 70, 72; J. de Morgan, *Dahshour*, t. I, p. 76, fig. 178-180), et dans les tombeaux de Bershéh (Griffith-Newberry, *El Bersheh*, t. II, pl. IX, XV).

ser, — *2* — *pour Ti*, et *Encens à brûler* — *1* — *pour Ti*. C'est le début de tout repas et de toute cérémonie, le lavage, la purification des hôtes par l'eau et par l'encens. L'édition illustrée de Pétéménophis nous apprend que nous sommes dans la *mandara* du mort, ce qu'on appelait le *pi-doua*, la Maison d'adoration, comme dans les maisons des vivants, dans le palais des rois, et dans le temple des dieux[1]. Le maître, sortant du harem ou de ses appartements intérieurs, — *âkhnouît*, — y recevait l'*adoration*, le salut de ses domestiques, de ses clients, de ses amis, y achevait sa toilette et y revêtait les insignes de son rang, avant de passer dans les salles d'audience ouvertes à tous; il y déjeunait et y dînait seul ou en compagnie des siens. Le tableau nous y montre Pétéménophis assis devant son guéridon, tourné vers la gauche, et la série des rites spéciaux à l'offrande se déroule longuement en face de lui[2]. Deux petits personnages exécutent chaque acte, l'*homme au rouleau*, qui récite les formules, le *domestique*, qui esquisse les gestes et manie les objets; ils avaient avec eux des aides qui leur passaient ces objets l'un après l'autre. Dès ce premier tableau, ils sont en jeu tous les deux. L'eau était apportée au tombeau, du Nil ou du canal le plus voisin, puis emmagasinée dans de grands vases, où elle simulait un *étang frais* — *shi qabhouîtî*[3] — à la libre disposition du double et de ses prêtres. On la mettait, pour la circonstance, dans quatre de ces flacons 𓏌, dont on trouve plusieurs bons spécimens dans nos musées. Leur allure grêle, et l'aspect du bec par où l'eau s'écoule, semblent bien indiquer qu'ils étaient en métal le plus souvent; de fait on en trouve assez souvent qui sont en cuivre ou en bronze. Ils allaient d'ordinaire par quatre, réunis sur une

1) Je rappelle une fois pour toutes, afin de n'y plus revenir, que les Égyptiens identifiaient le temple du dieu, le palais du roi, le château du noble ou la maison du particulier, et que toutes les dispositions-types de l'un de ces édifices se retrouvent nécessairement dans le reste avec les mêmes noms : on peut se servir du plan de l'un pour restituer le plan de tous les autres, et du plan de tous pour interpréter la distribution du tombeau, qui est, comme je l'ai indiqué il y a longtemps, le *château* du mort ou de son *double*.

2) Dümichen, *Der Grabpalat des Patuaménemap*, t. I, pl. V.

3) J. de Morgan, *Dahshour*, t. I, p. 73-74, fig. 164-165.

sellette en cuivre à quatre pieds, telle que celle qui fut découverte à Déîr el-Baharî et que l'on conserve actuellement au Musée de Gizéh[1]. Il y en avait un pour chacune des *maisons* du monde où le mort pouvait séjourner, et où il devait se purifier avant de prendre son repas. Un des aides s'agenouillait devant la stèle, c'est-à-dire devant la fausse porte qui était censée conduire au caveau, et derrière laquelle le mort se tenait invisible : il présentait à deux mains une grande coupe sans pieds, ronde par le bas, et le domestique saisissait un des vases[2], tandis que l'homme au rouleau entonnait la première formule. « Osiris, tu as pris tout ce qui est odieux à Ti[3] », et l'effusion de l'eau commençait[4]; « ce qu'on dit de mauvais à ton nom[5], ô Thot, passe et l'apporte à Osiris; apporte tout ce qui est dit de mauvais au nom de Ti, car tu l'as mis sur la paume de ta main! » Le *domestique* calculait probablement son temps de sorte que l'eau du premier vase achevât de s'épuiser à ce moment, et l'*homme au rouleau* s'écriait : « Ne sois pas robé par là, ô fluide vital[6], ne soit pas robé par là! » Il répétait la formule trois fois encore, une fois pour chaque vase nouveau que le *domestique* vidait dans le bol de son aide, probablement en se tournant vers le point de l'horizon qui répondait à chacune des maisons[7].

1) Maspero, *Les Momies royales de Déîr el-Baharî*, pl. XXII B, 589.

2) Cf. la vignette dans Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. V, 3-2.

3) Les formules liturgiques manquent au tombeau de Ti, mais la pancarte que j'ai prise pour type se trouvant dans ce tombeau, j'ai remplacé partout le nom d'Ounas ou celui de Papi II, que portent les textes dont je me sers, par celui de Ti.

4) Cette indication me paraît être fournie par la place qu'occupe la mention *Verser l'eau* dans le texte de la Pyramide d'Ounas, p. 3.

5) Sur la valeur du nom dans les cérémonies magiques ou religieuses, cf. que j'ai indiqué dans les *Études de mythologie et d'archéologie*, t. II, p. 298, et *Histoire ancienne*, t. I, p. 162-164, ainsi que les développements qui ont été donnés à cette idée par Lefébure, dans le tome I du *Sphinx*. Ce qui est dit ici de mauvais au nom du mort, ce sont les incantations dirigées contre lui et qui pourraient l'empêcher d'obtenir ce dont il a besoin.

6) Sur le *sa, fluide de vie*, cf. ce qui est dit dans les *Etudes de mythologie et d'archéologie*, t. I, p. 307-308.

7) La vignette de Pétéménophis ne montre qu'un seul vase : l'emploi des quatre est prouvé par la variante, *Verser avec les quatre vases*, qui nous est

L'effusion de l'eau pure avait pour effet de laver le mort non seulement de ses impuretés matérielles, mais des mauvaises influences qui le menaçaient, des paroles malveillantes ou des incantations dirigées contre lui sous le couvert de son nom. Osiris assumait tout cela à son compte, car Thot, le dieu des formules magiques, le lui apportait sur sa main, du même geste sans doute qu'on lui voit lorsqu'il apporte l'*ouzaît*, l'Œil de la Lune, pour le préserver ; chaque fois qu'une fiole nouvelle avait versé l'eau purificatrice, le prêtre exprimait le souhait que le *sa* de vie, le fluide divin nécessaire à la santé de l'être, ne souffrît point des maléfices auxquels la première partie de la prière faisait allusion. A cette purification par l'eau, préliminaire indispensable de tout repas, succédait la purification par l'encens, qui l'accompagnait dans la vie privée. Elle se faisait le plus souvent au moyen d'un petit vase en terre cuite, une écuelle ronde montée sur un pied bas, surmontée d'un couvercle rond de même forme et de mêmes dimensions que la coupe et terminé par un bouton : le Musée de Boulaq en possédait plusieurs spécimens, venant des tombes d'Éléphantine, et qui doivent être conservés aujourd'hui au Musée de Gizéh[1]. Souvent aussi, on employait au même usage une coupe plus grande et plus évasée, sans couvercle, montée sur un pied assez haut, une sorte de petit brûle-parfums portatif, dont plusieurs spécimens furent découverts également dans les tombeaux d'Éléphantine, en 1886, et allèrent avec les précédents au Musée de Boulaq. Le *domestique* y déposait des charbons ardents, puis les gommes ou les résines odorantes, et il attisait la combustion au moyen d'une sorte de spatule en terre cuite, arrondie par le bout, dont plusieurs modèles de même provenance doivent exister au Musée de Gizéh. Cependant l'homme au rouleau prononçait une formule, dont il est malaisé de rendre les allitérations dans une langue moderne. « Passe que passe avec son double !

donnée pour le titre de la scène (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XVIII, 3-2 *q*).

1) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. V, 6-4. Pour une façon différente de brûler l'encens sur l'autel usitée à la XII[e] dynastie ; cf. Newberry-Griffith, *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXXV.

Passe Horus avec son double, passe Sit avec son double, passe Thot avec son double, passe Sopou avec son double, passe Osiri avec son double, passe Khontmeraîti avec son double, [ainsi] passe ton Zodit avec ton double[1] ! O Ti, la main de ton double est devant toi, ô Ti, la main de ton double est derrière toi; ô Ti, le pied de ton double est devant toi, ô Ti, le pied de ton double est derrière toi! Osiris Ti, je t'ai donné l'Œil d'Horus pour que ta face en soit garnie, et le parfum de l'Œil d'Horus s'épand vers toi[2]. » Le *domestique*, debout, tenait de la main gauche le brûle-parfums à hauteur du visage, et il rabattait de la main droite la flamme et la fumée vers la face du mort[3]. La prière était avant tout une formule de bienvenue par laquelle, après avoir constaté que les dieux nécessaires étaient présents en corps et en double, les quatre dieux des quatre soutiens du monde, Horus et Set, Thot et Sopou, puis les deux dieux des ombres, l'officiant déclarait qu'à leur exemple le mort était là corps et double, prêt à se laisser parfumer, comme c'était l'usage au début d'un banquet[4].

La présentation des parfums succède immédiatement à celle de l'encens sur la pancarte, mais, si l'on se réfère aux Rituels des Pyramides et de Pétéménophis, on y lit dans l'intervalle une liste d'objets divers ou de cérémonies, vingt-six en tout. C'est d'abord une purification nouvelle, qui paraît avoir été liée assez intimement à la présentation de l'encens. On ne l'accomplissait pas avec de l'eau pure et sans mélange, mais avec une eau mo-

1) On en a un bon dessin dans Mariette, *Les mastabas*, p. 237. C'est le signe qui sert de déterminatif le plus souvent sur la pancarte, cf. Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XVIII, 2, et Mariette, *Les mastabas*, p. 136, 142, 170 215, 244, 257, 273, 307.

2) C'est le 𓊽, signe de la durée stable contre lequel Osiris s'adosse souvent, de même que le mort qui est un Osiris. On l'aperçoit au fond des cercueils d'époque thébaine, sur la planche même où la momie est couchée et qu'elle touche de son dos; le mort osirien est donc étayé éternellement par son *Zodit* et son double passe avec lui, comme les figures de dieux morts fréquentes dans nos musées, et dont le dos est appuyé contre un *Zodit* presque aussi grand qu'elles.

3) *Ounas*, l. 5-9; *Papi II*, p. 355; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. V, l. 4-6.

4) Un plat rempli de ces boulettes de parfum a été retrouvé dans un mastaba de la XII[e] dynastie à Dahshour. (J. de Morgan, *Dahshour*, t. I, p. 36-37).

difiée par l'addition d'une substance bien connue, le natron [1]. Les Égyptiens en employaient deux espèces, celui du midi, qu'ils récoltaient au voisinage d'El-Kab, et celui du nord qu'ils tiraient de l'Ouady-Natroun actuel. Ils pétrissaient le sel en boules de taille plus ou moins forte; probablement ils y mêlaient un peu d'argile, comme on fait aujourd'hui pour leur prêter plus de consistance et pour les empêcher de fondre trop aisément. Ces boules, mises dans les *goulleh* ou dans les *zîr*, y clarifient promptement le liquide, mais en lui communiquant une saveur légèrement styptique, que les délicats corrigent par l'addition d'une substance parfumée, quelques grains d'encens par exemple, ou des feuilles de rose [2]. L'eau dont on gratifiait le mort, après l'avoir encensé, combinait en elle les éléments du sud et du nord, car on y avait infusé une boule venant de *Shîtpît*, c'est-à-dire de l'Ouady-Natroun, et une boule venant d'El-Kab. On l'offrait avec le même cérémonial que l'eau simple, l'aide à genoux tendant le bol, le *domestique* debout versant le contenu d'une des fioles *khonîti* par-dessus la tête de l'aide, tandis que l'*homme au rouleau* récitait la formule de consécration : « Ces tiennes eaux fraîches, Osiris, ces tiennes eaux fraîches, ô Ti, sortent toutes deux de par ton fils, sortent toutes deux de par Horus [3]. Je suis venu, je t'ai appelé l'Œil d'Horus pour que tu rafraîchisses ton cœur avec lui, je te l'ai apporté sous tes sandales, et je te présente les humeurs issues de toi, si bien que ton cœur ne s'arrête point faute d'elles [3]! » Et il ajoutait par quatre fois, une fois pour chacune des

1) Le mot employé ici est *boudou, boudi* : pour ne pas compliquer l'exposition des faits religieux, je traduirai *natron* d'une manière générale, sans rechercher quelle substance se cache exactement sous cette désignation un peu vague; cf. *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, p. 356.

2) Je n'avais point remarqué, ni Dümichen non plus, qu'ici les mots sont au duel, *pirou*[*i*] et *qabhou*[*i*]. Les libations sont faites en effet avec deux eaux différentes, celle du midi et celle du nord, celle qui est censée naître à la cataracte pour la Haute-Égypte, celle qui est censée naître vers la pointe du Delta pour la Basse-Égypte. Chassinat a découvert, en effet, que le *Nil du Nord* naissait dans le Mokaltam, au voisinage de la *source de Moïse*. Il formait une nappe assez considérable pour s'être appelée l'*Ouaz-Oïr*, la *mer*; il se dirigeait vers le nord-ouest, et se joignait au *Nil du Sud*, au delà de la pointe du Mokattam.

3) C'est le vieux texte qu'on lit dans les Pyramides (Maspero, *Les inscriptions*

quatre *maisons* du monde où le mort pouvait voyager : « Voici que la voix sort pour toi [1] ! » la voix dont le son suffit à procurer au mort la possession réelle de tous les objets qu'on lui destine.

Cette première libation pouvait suffire, et nous en aurons plus loin la preuve, mais on en complétait l'effet dans cette partie de la cérémonie au moyen de trois libations analogues ou identiques, dont deux suivaient immédiatement. On présentait, avec les mêmes attitudes et le même cérémonial, deux fioles qui contenaient l'une l'eau chargée du *natron d'El-Kab, cinq pastilles du sud*, l'autre l'eau chargée du *natron de Shîtpît, cinq pastilles du nord.* Il semble que l'officiant prenait les pastilles l'une après l'autre, et les jetait dans la fiole du sud au fur et à mesure qu'il récitait la formule [2] : « Eau parfumée, eau parfumée [3], — *natron, 1 pastille,* — qui ouvre ta bouche ! O Ti, tu goûtes son goût parmi les dieux de la Salle Divine ! — *natron, 1 pastille,* — c'est un dégorgement d'Horus l'eau parfumée, — *natron, 1 pastille,* — c'est un dégorgement de Sit l'eau parfumée, — *natron, 1 pastille,* — c'est ce qui affermit le cœur des deux Horus [4] l'eau parfumée, — *natron, 1 pastille.* » Puis il répétait, quatre fois encore, tandis que le *domestique* versait le liquide ainsi préparé : « Tu es passé au natron avec les suivants d'Horus [5] ! » L'opération reprenait pour la fiole du nord ;

des Pyramides, p. 5-6, dont la traduction a été corrigée p. 356). A partir d'un certain moment, il devient obscur, et on le modifie assez notablement : « Que vienne (*ou* voici que vient) à toi ce qui sort à la voix » (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 9). Cette variante, où le fait que *la voix sort* est remplacé par une mention des effets produits par la voix, est des plus significative pour confirmer la valeur que j'ai proposée au terme *pirkhrôou* (*Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 112-113, p. 374, note 4).

1) *Ounas*, l. 10-13; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 7-9.

2) Cette division de la formule nous est donnée par la disposition du texte dans la pyramide de Papi II, l. 236-247 ; bien que le texte y soit partiellement détruit, on le rétablit sans peine de telle sorte que l'offrande d'un grain de natron répond à une partie déterminée de la formule, ainsi que je l'ai indiqué dans le texte.

3) Le terme *samanou* désigne la substance solide destinée à parfumer le liquide, et ici le liquide parfumé lui-même. *Samanou* me paraît être la forme sans *h* préfixe du mot *hasmanou*, qui désigne le natron.

4) C'est-à-dire, comme l'indiquent plusieurs variantes, Horus et Sit.

5) *Ounas*, l. 14-18; *Papi II*, p. 357; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 10-11.

« Tandis que tu passes au natron, Horus passe au natron, — *natron, 1 pastille,* — tandis que tu passes au natron, Sit passe au natron, — *natron, 1 pastille* — tandis que tu passes au natron, Thot passe au natron, — *natron, 1 pastille,* — tandis que tu passes au natron, Sopou passe au natron! — *natron, 1 pastille.* — Debout entre eux, — *natron, 1 pastille,* — ta bouche est comme la bouche d'un veau de lait au jour qu'il naît[1]. » La scène est figurée souvent dans les tombeaux et dans les temples. On y voit le personnage debout, comme le dit notre formule, entre les deux dieux, Horus et Set, Thot et Sapou, qui lui secouent au-dessus de la tête la fiole dont ils sont armés. Les deux jets d'eau s'entre-croisent et ruissellent autour de lui, mais ils sont remplacés souvent par une pluie de croix ☥ ou d'amulettes 𓋹 𓊽 etc., qui expriment, au lieu du liquide lui-même, les effets qu'on en attendait, la vie, la force, la perpétuité. Ici encore, les dieux choisis sont les dieux qui consolident les quatre piliers du ciel et qui veillent sur eux, les dieux des quatre points cardinaux et des quatre maisons du monde : le mort, se lavant avec eux de l'eau qu'ils lui versent, obtient par là-même tous les privilèges que cette ablution leur procurait. J'ai dit plus haut, qu'afin de masquer le goût amer de l'eau clarifiée au natron, on y jette quelques grains d'encens : aussitôt après avoir donné au *double* de quoi se laver la tête, les membres et la bouche, on s'occupait de lui fournir l'encens nécessaire à l'opération. Le *domestique*, agenouillé, *levait* à deux mains une grosse boule de cette substance, *en face* du mort, et l'*homme au rouleau* répétait, en la développant, la formule qu'il avait prononcée sur l'eau de natron : « Tandis que tu passes au natron, Horus passe au natron; tandis que tu passes au natron, Set passe au natron; tandis que tu passes au natron, Thot passe au natron; tandis que tu passes au natron, Sopou passe au natron; tandis que tu passes au natron, ton double passe au natron; tu passes au natron, tu passes au natron, tu passes au natron, tu passes au natron! Tandis que tu te tiens debout entre tes frères les dieux,

1) *Ounas*, l. 18-20; *Papi II*, p. 357; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. V, l. 12-13.

tu passes ta bouche au natron, tu laves tes os complètement si bien que tu te garnis de ce qui te convient. Car je t'ai donné l'Œil d'Horus pour en garnir ta face, et son parfum s'épand vers toi[1]. » Que la boule d'encens fût utilisée de la même manière que les pastilles du natron, c'est ce dont on ne peut douter, en voyant qu'on récitait sur elle la même formule qui consacrait l'eau clarifiée par le natron : l'encens complétait ce que le natron avait commencé.

Cette purification complexe une fois terminée, on abordait tout un ordre de cérémonies qui appartenaient au Rituel de l'*Ouverture de la Bouche*[2]. On appliquait d'abord au mort un instrument particulier qu'on appelait le *poshît-kafaît* 𓋹, et dont on trouve beaucoup d'exemplaires en miniature parmi les amulettes qui encombrent les vitrines de nos musées. Il servait à ouvrir les mâchoires et peut-être aussi le fondement du mort, afin que celui-ci pût manger et digérer comme pendant la vie[3]. Le *domestique* agenouillé présentait l'instrument, dont les deux pointes recourbées devaient séparer les parties agglutinées par l'embaumement, et l'*homme au rouleau* disait : « O Ti, je te consolide tes deux mâchoires séparées[4]. » Il présente ensuite deux angles ⌐ et deux hachettes ⌉ en fer, l'une en *fer du Midi*, l'autre en *fer du Nord*, et pour chacune d'elles l'homme au rouleau répète : « Osiris Ti,

1) *Ounas*, l. 21-25; *Papi II*, p. 357; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 14-15.

2) Cf. sur ce sujet, Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 289, 292, 305 sqq.

3) Dans l'hypothèse où il aurait servi à ouvrir le fondement, il aurait signifié *celui qui divise en deux moitiés* (*poshît*) *le derrière* (*kefaît*). La variante *kafou-poshoui* signifie simplement *celui qui fend* (*kafou*) *les deux moitiés* (*poshoui*) et peut ramener à la même idée.

4) *Ounas*, l. 26; *Papi II*, p. 358; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 16. Le mot *âriti* signifie certainement les deux mâchoires, comme le prouve la forme que son déterminatif revêt dans la *Pyramide d'Ounas* (l. 26). Il signifie non moins certainement les deux fesses, ainsi qu'il résulte d'un passage du *Livre des Morts*, ch. XLVIII, éd. Naville, pl. LXIII, l. 3-4, où il est dit : « J'ai mangé de ma bouche, *cacavi e natibus meis* » (sur le sens *cacare* du verbe *fouga*, *faga*, cf. Brugsch, *Dict. hiér*, *Suppl.*, p. 498, *s. v. fagan, fanga*).

je t'ouvre ta bouche[1]. » Les amulettes en forme d'angle ou d'équerre 𓍝, 𓍝, sont nombreux dans nos musées, et ils sont taillés le plus souvent dans l'hématite, c'est-à-dire dans des morceaux de l'un des minerais de fer que les Égyptiens ont le plus estimé[2]. Si l'on compare cette opération à celle qu'on accomplissait avec les deux mêmes instruments le jour des funérailles, lors de l'*Ouverture de la Bouche* pratiquée sur la momie et sur la statue, on est frappé aussitôt des différences qui se manifestent entre les deux cas. L'action originale et la formule qui l'accompagne sont exécutées longuement, avec un simulacre d'effort matériel et avec une insistance remarquable auprès des dieux[3] : il s'agit là, en effet, de ce que l'on considérait comme une opération réelle, l'ouverture première de la bouche que l'embaumement avait fermée, et ce n'était pas trop de toute la mimique et de toute la magie dont les officiants étaient armés, pour triompher de la force d'inertie que la momie ou la statue semblaient opposer à leurs efforts. Ici, au contraire, la bouche a déjà été fendue, et il ne s'agit plus que d'entretenir et de rappeler l'effet de la première ouverture, afin que les fonctions de la vie s'exercent avec souplesse, et que le double absorbe aisément sa nourriture. La momie n'était d'ailleurs plus là, ni la statue, et les officiants n'avaient devant eux que la stèle ou le bas-relief qui représentait le mort assis devant sa table : ils se contentaient donc de présenter au double deux des objets qui avaient servi jadis à lui forer la bouche, lui laissant le soin d'en user selon ses besoins. Ils prenaient seulement la précaution d'ajouter, au don des amulettes, celui des substances qui avaient autrefois pansé la plaie produite par la séparation violente des lèvres et préparé l'accès du gosier aux aliments solides,

1) *Ounas*, l. 27 ; *Papi II*, p. 358 ; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 17-18.

2) Sur ces amulettes en équerre, cf. Maspero, *Guide du visiteur*, p. 284, où l'usage n'en est pas encore indiqué. La *hachette* n'est qu'une variante de l'angle, sans qu'on puisse savoir, à coup sûr, quel est, entre les deux amulettes, celui qui a servi de prototype à l'autre.

3) Cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 305, 306, 313.

d'abord le beurre ou le fromage mou, — *sarou*, — en ses deux variétés du Nord et du Midi, ensuite les caillebotes, — *shoukou*, — enfin le lait — *arotît* — et le petit-lait — *men-sa* — à proprement parler la liqueur du *sa* — ou la qualité d'eau qui le remplaçait[1]. Le domestique, agenouillé comme devant, présentait ces différents objets, le beurre, le fromage et le caillé sous forme de boules dans un bol en terre, le lait dans son récipient habituel ⊥, le lait ou l'eau laiteuse dans une fiole ordinaire ♀. L'*homme au rouleau* de son côté récitait sur chaque offrande une courte prière qui en expliquait la nature ou l'usage, dans l'intérêt du mort : « Osiris Ti, l'Œil d'Horus t'est donné avec lequel le dieu passe — *Beurre du Sud*, — je te l'apporte et tu le mets dans ta bouche, — *beurre du Nord*. — O Ti, je t'apporte les caillebotes d'Osiris, — *caillebotes*. — Voici les prémices de la mamelle d'Horus de son corps[2], je te les présente pour ta bouche, — *lait*; — voici la mamelle de ta sœur Isis, le philtre qui jaillit de la mère[3], et que tu as pris dans ta bouche. — *Eau laiteuse* »[4]. Après quoi, pour achever la purification et préparer le mort à son repas, on lui offrait le contenu de la quatrième fiole, qu'on avait réservé quelques minutes auparavant[5]. C'était l'eau fraîche

1) Le rapprochement de groupe *menou-sa* aux groupes *menou-kamou*, *menou-outou* qui suivent, me porte à le considérer comme un composé du terme générique *menou* et du mot *sa*, *fluide vital* (cf. p. 280-281, du présent mémoire). Ce *sa* est ici le lait de la déesse Isis, qu'elle donne au mort en lui présentant le sein pour l'adopter (cf. *Notes au jour le jour*, § 23, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1891-1892, t. XIV, p. 308-312), mais c'est aussi l'eau divine qui découle des mamelles du Nil, par exemple (Lanzone, *Dizionario di Mitologia egizia*, t. II, pl. CXCVIII, 2), l'eau laiteuse et trouble, *mou mensaou* de certaines variantes (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XVIII, 11 *p*).

2) Il semble que ce soit bien Horus lui-même qui ait des mamelles pleines de lait, comme le dieu Nil dont il est question dans la note précédente les a pleines d'eau.

3) Ce n'est qu'une traduction approchée de la locution *besou-mout*, dont le sens *lait* ressort clairement des phrases citées par Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 445-446.

4) *Ounas*, l. 28-31; *Papi II*, p. 368-359; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 19-22.

5) Cf. plus haut, p. 284, de ce mémoire.

du Nord[1] qui lui arrivait ainsi, avec le même rite et à peu près la même formule qu'auparavant : « Ces tiennes eaux fraîches, Osiris, ces tiennes eaux fraîches, ô Ti, sortent toutes deux de par ton fils, sortent toutes deux de par Horus. Je suis venu, je t'ai apporté l'Œil d'Horus, pour que tu en rafraîchisses ton cœur, je te l'ai apporté sous tes sandales, et je te donne les humeurs issues de toi, si bien que ton cœur ne s'arrête point faute d'elles ! » La prière se terminait ici encore par l'antienne quatre fois répétée : « Voici que la voix sort pour toi[2]! » La voix sortait, en effet, sous forme d'un repas complet, dont les dix-sept cases suivantes contenaient l'énumération. Le domestique, agenouillé, servait d'abord deux grandes cruches de vin, une *cruche de noir* qui représente l'Œil d'Horus droit, une *cruche de blanc* qui représente l'Œil d'Horus gauche : « Voici, disait l'homme au rouleau, les deux yeux d'Horus, le blanc et le noir, — tu les prends devant toi et ils t'illuminent ta face[3]. » C'était ensuite un *gâteau de passage* que le *domestique*, toujours agenouillé, levait à deux mains, sur un bol, devant la stèle du mort. L'*homme au rouleau* continuait : « Râ te fait offrande au ciel, et il te fait faire offrande par les deux déesses du Midi et du Nord. La nuit te fait offrande, et elle te fait faire offrande par les deux déesses du Midi et du Nord. Offrande est ce qui t'est apporté, offrande ce que tu vois, offrande ce que tu entends, — offrande devant toi, offrande derrière toi, offrande pour toi[4]. » Ce gâteau était rond, plat, de forte taille ; il simulait un de ces disques dont j'aurai bientôt à parler longuement, et il constituait à lui seul une offrande — *hotpou* — abondante à en juger par les termes dans lesquels on l'annonce au mort. Il était accompagné de *cinq têtes d'oignons*, qu'on donnait à volonté munies de leurs tiges et en botte ou détachées de leur tige et iso-

1) *Ounas*, l. 32; *Papi II*, l. 260; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. 1, pl. VI, l. 23-25.

2) *Ounas*, l. 32-36; *Papi II*, p. 359; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VI, l. 23-25.

3) *Ounas*, l. 37; *Papi II*, p. 359; Dümichen, *Der Grabpalast*. t. I, pl. VII, l. 26.

4) *Ounas*, l. 38-41; *Papi II*, p. 359; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 27-28.

lément l'une après l'autre. L'*homme au rouleau*, les annonçant, ne les comparaît pas à l'Œil d'Horus, par exception, mais aux dents du dieu : « Je te présente les dents blanches du dieu pour en garnir ta bouche[1] ! » La présence de l'oignon en cet endroit n'est pas pour étonner, quand on se rappelle la passion que les Égyptiens ont eue pour lui de tout temps; mangé avec le *pain de passage*, il servait de hors-d'œuvre au repas qui suivait. La raison pour lequel on l'identifiait avec les dents d'Horus est double : d'abord il y avait calembourg entre l'épithète *outou*, *blanches*, de ces dents et le nom *outou* du légume, ensuite l'oignon passe aujourd'hui et passait jadis pour conserver les dents blanches et saines. Cette idée était si bien l'idée dominante en la circonstance, que les versions postérieures aux temps memphites ajoutent souvent l'épithète de *saines*, *ouzaiou*, à celle de *blanches* et lisent la formule : « Je te présente les dents d'Horus blanches, *saines*, pour en garnir ta bouche »[2].

Un nouveau gâteau succédait aux oignons, un *gâteau d'offrande*, que le *domestique portait devant* le mort[3] : c'était, comme le *gâteau de passage*, un disque rond et large, mais au lieu de le présenter à deux mains, il le posait sur une table basse à quatre pieds, puis l'*homme au rouleau* procédait à la consécration avec le concours d'un de ses aides, l'un de ceux qu'on appelait *les amis*[4]. Ils répétaient quatre fois l'un et l'autre la formule : « Proscynème à Ti », puis ils s'écriaient quatre fois encore : « Gâteau d'offrande qui ouvre les deux côtés[5] ! » et ils reprenaient, toujours par quatre fois : « Je te présente l'Œil d'Horus, « ton gâteau que tu manges, pour en ouvrir ta bouche »[6].

1) *Ounas*, l. 41 ; *Papi II*, p. 359.

2) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 29.

3) *Papi II*, l. 271, donne ici un second *gâteau de passage* au lieu du *gâteau d'offrande* d'Ounas (l. 42) et des textes postérieurs; cette substitution est due à quelque inadvertance du dessinateur ou du sculpteur.

4) Cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 290. Les *amis* étaient au nombre de sept.

5) Ici, probablement, les deux côtés de la bouche du mort ou de sa statue.

6) *Ounas*, l. 42 ; *Papi II*, p. 359; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 31-32.

C'était alors le tour des boissons, et d'abord le vin paraissait : une grande cruche de *vin, espèce blanche*, et une grande cruche de *vin, espèce noire*, que le domestique apportait l'une après l'autre. L'*homme au rouleau* disait sur la première : « Je te présente l'Œil d'Horus retiré à Sit par jugement, que tu le prennes en ta bouche, afin d'en ouvrir ta bouche[1] » ; il ajoutait sur la seconde : « J'ouvre ta bouche par l'effet de ce qui déborde de toi[2]. » Après le vin la bière, mais avec cette différence qu'au lieu qu'on présentait le vin par grandes cruches, on servait la bière par petite quantité, dans des tasses ▽ d'une capacité déterminée, nommées *honît*. L'*homme au rouleau* l'annonçait en une courte phrase, dont le terme principal, *hañqou*, faisait allitération au nom *haqou* de la liqueur : « Je te présente le suc (*hañqou*) qui sort de toi! » C'était ici de la *bière noire*[3]. Une fois qu'on l'avait versée, le *domestique* apportait un guéridon carré, celui-là peut-être qui avait déjà paru lors de la présentation du pain d'offrandes ; un gâteau rond — *paouît* — y était posé entre deux miches, et le tout s'appelait *Zosrît-dait*, le *grand agencement*. Le domestique, agenouillé, le *levait devant* la stèle, et l'*homme au rouleau* entonnait : « O Râ, quand on t'adore au ciel, toute l'adoration que tu reçois est pour Ti, tous les biens de ton corps sont les biens du double de Ti, et tous les biens de son corps sont tes biens chaque jour[4]. » La prière est, comme on le voit, l'affirmation énergique de l'idée d'après laquelle, les offrandes qu'on faisait aux morts et celles qu'on faisait aux dieux se confondant, le sacrifice funéraire pouvait être offert à un dieu qui le transmettait au mort, ou à un mort qui le transmettait aux dieux.

1) Les versions modernes coupent ce verset un peu différemment : « Je te présente l'OEil d'Horus retiré à Sit par jugement; [quand] tu l'as pris à ta bouche, tu en ouvres ta bouche » (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 32).

2) *Ounas*, l. 43-45; *Papi II*, p. 359; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 32-33. Sur *Mahou, déborder*, cf. Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 689; l'*Œil d'Horus* produit le vin en débordant de larmes.

3) *Ounas*, l. 46; *Papi II*, p. 59; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 34. La qualité de la bière est indiquée par *Ounas*, par *Papi II* et par une partie des documents de Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XIX, 19 *g-k*, *n-o*.

4) *Ounas*, l. 47-48; *Papi II*, p. 359-360; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 36-37.

Le guéridon en place, le *domestique* et ses aides servaient l'un après l'autre les mets nécessaires, les gâteaux et les pains d'abord, puis les viandes, enfin les liqueurs. Ils débutaient par le gâteau nommé *dopît*, taillé en coin, long, mince, et qu'on couchait sur l'un de ses côtés [1]. L'*homme au rouleau* l'expédiait d'une courte formule, où le verbe *dopou*, *goûter*, allitérait au nom *dopît* de l'objet : « Je te présente l'Œil d'Horus pour que tu y goûtes [2]. » Le gâteau *ahou*, qui vient ensuite, paraît être l'ancêtre des *fattîr* de l'Égypte moderne, sorte de crêpes au beurre, très fines et repliées sur elles-mêmes, qu'on mange comme pain ou comme entremets, selon qu'elles sont ou ne sont pas préparées au miel. La formule que l'*homme au rouleau* récitait alors contenait une allitération entre le nom *ahou* et le verbe *ahahou*, *se battre* : « Les ténèbres se battent [3] ! » A côté du pain et de la *fattirèh*, le *domestique* place une pièce de viande, le *sakhnou*, dont j'essaierai de définir la nature quand je parlerai des pièces de la victime que le mort recevait [4], après quoi, l'*homme au rouleau* s'écriait en jouant sur l'allitération du mot *sakhnou* avec le verbe *sakhnou*, *introduire*, *interner* : « Je te présente l'Œil d'Horus, que tu l'internes en toi [5] ! » Le mort devait arroser ce repas sommaire de plusieurs tasses de vin et de bière. Le vin choisi était le vin blanc, qui paraît avoir eu les préférences des Égyptiens, et la première espèce de bière, la *bière noire*, qui semble avoir été la plus prisée. On ne se mettait pas en frais d'imagination pour la dédier, mais l'*homme au rouleau* répétait les mêmes prières qu'il avait déjà employées plus haut pour le vin : « Je te présente l'Œil d'Horus retiré à Sit par jugement, et que tu as délivré, afin que je

1) Il est représenté sur la table d'offrandes de Nofriouphtah, dans Petrie, *Kahun*, pl. V.

2) *Ounas*, l. 49; *Papi II*, p. 360; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 38.

3) *Ounas*, l. 50; *Papi II*, p. 360; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 38.

4) Le *sakhnou* est représenté sur la table d'offrandes de Nofriouphtah, dans Petrie, *Kahun*, pl. V.

5) *Ounas*, l. 51; *Papi II*, p. 360; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII. l. 39.

t'ouvre la bouche avec lui[1] ! » puis pour la bière : « Je te présente le suc qui sort de toi[2] ! » On ajoutait comme complément deux sortes de bière de qualité moins commune, et qu'on appelait, l'une la *bière ferrée*, l'autre la *bière garnie*. En quoi elles différaient de la bière noire[3], on ne le sait point, mais l'*homme au rouleau*, jouant sur leur nom, introduisait le mot *baît, fer*, et le verbe *hosou, garnir*, dans la formule : « Je te présente l'Œil d'Horus, que tu as délivré, pour que leur fer ne soit pas contre toi ! » et « Je te présente l'Œil d'Horus, pour qu'on t'en garnisse[4] ! » Ces liqueurs bues, le mort n'avait plus qu'à se laver pour quitter la table. Les textes anciens que l'on connaît jusqu'à présent, ceux d'Ounas et de Papi II, ne parlent point de cette opération, mais on en lit la description au tombeau de Pétéménophis. Le *domestique* vidait le contenu d'une fiole nouvelle, où flottaient les deux grains de natron avec l'eau, puis on répétait une fois de plus la formule connue : « Ces tiennes eaux fraîches, Osiris, ces tiennes eaux fraîches, Ti, sortent toutes deux de par ton fils, sortent toutes deux de par Horus. Je suis venu, j'ai apporté l'Œil d'Horus pour que tu en rafraîchisses ton cœur, je te l'ai apporté sous tes sandales, et je te présente les humeurs issues de toi, si bien que ton cœur ne s'arrête point faute d'elles ! » La prière se terminait une fois de plus par l'antienne quatre fois répétée : « Voici que la voix sort pour toi[5]. »

Ici la version d'Ounas, celle de Pétéménophis et les textes ordinaires introduisaient immédiatement la liste des huiles canoniques. La version de Papi II intercale, entre la *bière garnie* et

1) *Ounas*, l. 52; *Papi II*, p. 360; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 40.

2) *Ounas*, l. 53; *Papi II*, p. 360; Dümichen, *Der Grabpalast*, t, I, pl. VII, l. 41.

3) La traduction de Dümichen, *bière dans un vase de fer* (*Der Grabpalast*, t. I, p. 25), ne me paraît pas être d'accord avec l'usage de nos textes, où les mots qui suivent *haqît* sont des déterminatifs d'espèce, *bière de la sorte blanche*, *bière de la sorte noire*; *bait* et *hosît* doivent désigner une espèce de bière comme *outou*, *blanche*, et *qamît*, *noire*.

4) *Ounas*, l. 54-55; *Papi II*, p. 306-361; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 42-43.

5) Dümichen. *Der Grabpalast*, t. I, pl. VII, l. 44-46.

la liste des huiles, toute une série d'objets que j'indiquerai seulement en passant, car les ravages de la paroi ne nous permettent pas de constater le nombre de pièces qu'elle comptait, ni d'en lire les formules. On voit seulement qu'il s'agissait de vêtements, de bijoux, d'insignes divers dont on habillait la statue du mort, et, par contre-coup, son *double*, d'abord le pagne avec sa queue de chacal par derrière[1], puis une autre pièce d'habillement et deux espèces d'étoffes[2], puis une série de bâtons, de cannes, de fouets, aux formes et aux vertus diverses, pour lesquels je ne trouve pas de noms dans nos langues modernes[3]. Combien de temps l'énumération et la consécration se prolongeaient, on ne peut le calculer aujourd'hui ; il est probable seulement que la plus grande partie des habits, des armes, des outils et des accessoires figurés, sur les cercueils de la XIIe dynastie par exemple[4], y prenaient place. Après quoi, une formule générale introduisait les parfums, les huiles, les fards dans le même ordre qu'à la pyramide d'Ounas ou au tombeau de Pétéménophis : le second chapitre commence là.

Les neuf substances que l'on confond assez inexactement sous le nom de parfums ne sont pas toutes également faciles à déterminer. La première s'appelait *sitoui-habi*, le *parfum de fête*, et la base en était une huile additionnée de diverses matières odorantes qui la rendaient pâteuse[5]. La consistance en était assez forte pour qu'on pût la conserver dans un de ces vases en albâtre, longs, plus larges à l'ouverture qu'au pied, et qu'on bouchait avec un disque de bois ou de pierre . Le vivant s'en oignait le corps

1) *Papi II*, l. 287 et p. 361 ; sur les queues de chacal et sur leur usage, cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 55, note 3.

2) *Papi II*, l. 228-290, et p. 361.

3) *Papi II*, l. 291-301, et p. 361.

4) Lepsius, *Die aelteste Texten*, pl. 6-11, 21-29, 35-38, 40-43.

5) On trouvera à Edfou la recette employée pour fabriquer les neuf huiles usitées à l'époque ptolémaïque. Elle a été publiée par Dümichen (*Geographische Inschriften*, t. II, pl. LXXXV, B) et traduite par lui (*Der Grabpalast*, t. II, p. 27-28). Nous connaissons si peu encore la nomenclature égyptienne que nous ne pouvons reconstituer chacune de ces formules en langage moderne, intelligible pour nos chimistes.

et les cheveux; on en frottait la statue du mort ou la momie pendant les cérémonies de l'enterrement, mais, pour les sacrifices ordinaires, on se bornait à en répandre une petite quantité par terre [1], ou dans un vase posé sur le sol devant la stèle. On avait souvent pour ces circonstances un ustensile particulier, un bloc de pierre, garni de petites cavités carrées ou rondes et dont chacune recevait un des parfums canoniques [2]: aux époques thébaines, la tablette ainsi préparée était remplacée par une plaque de terre émaillée, à laquelle adhéraient six, huit, dix petits pots émaillés, pour autant d'espèces de parfums qu'on y voulait verser [3]. Le *domestique* répandait le *parfum de fête*, et l'*homme au rouleau* chantait: « Je te remplis ton Œil d'huile [4]. » Le second parfum était de consistance identique au premier et s'enfermait dans un vase de même forme : on l'appelait *hakonou*, l'*acclamation*, et la formule jouait sur l'assonance de ce mot avec le verbe *hañqou*, ainsi que la formule de la bière faisait déjà : « Je te présente le suc exprimé de ta face [5]. » La substance suivante s'appelait la *safît*, et d'après la forme du vase qui la contient, elle devait être moins consistante que les deux précédentes. La formule qui l'accompagnait contient un verbe *asifkak*, qui assonait au nom de *safît* : « Je te présente l'Œil d'Horus avec lequel le dieu s'est scarifié [6] ». La *khnoumît* devait être entièrement liquide, car on

1) C'est le cas dans le tombeau de Pétéménophis, ainsi que le montre la vignette (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 48-54).

2) On en trouvera de bons exemples dans Mariette, *Les mastabas*, p. 163, 255, 321, 436, 440.

3) Le Musée de Boulaq en possédait beaucoup que l'on doit voir encore au Musée de Gizèh. Elles ne portent aucune inscription, mais la forme des petites bouteilles est bien celle qu'indiquent les bas-reliefs. Les plus anciennes sont de la XVIII[e] dynastie, les plus récentes de l'époque saïte.

4) *Ounas*, l. 56; *Papi II*, p. 361; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 47.

5) *Ounas*, l. 57; *Papi II*, p. 361; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 48. Le nom du parfum vient peut-être de l'*invocation* (*hakonou*) qui en accompagnait la présentation dans les cérémonies du culte.

6) *Ounas*, l. 58; *Papi II*, p. 362; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 49. Le terme *safkakou* paraît signifier *tailler au couteau*, *raser*, et ce sensme paraît fournir une explication convenable de la formule. La *safît* renfermait une

la conservait dans un petit flacon à bec latéral court : « Je te présente l'Œil d'Horus qui s'est marié à lui[1] ! » Le *toua*, le parfum de salut, était enfermé dans un récipient de même forme que la *safît* et devait par conséquent ressembler à celle-ci : « Je te présente l'Œil d'Horus, qu'Horus a apporté et il a salué les dieux avec lui[2] ! » Les deux substances suivantes étaient appelées d'un terme commun, *Hâîtît, essence*; on les mettait dans des vases de même forme que les deux premiers parfums. L'une d'elles s'appelait l'*Essence du cèdre*[3], la seconde l'*Essence des Tihonou*, l'*Essence libyenne*; cette dernière servait aussi à oindre les quatre mèches avec lesquelles on allumait le feu pour le mort, lors de la consécration du tombeau et le jour des fêtes d'Ouagaît[4]. L'*homme au rouleau* les consacrait toutes les deux au moyen d'une même formule plus longue que les précédentes : « O cette huile, tu es au front de ton Horus, tu es, tu es[5] devant ton Horus, mets-toi devant Ti, réjouis-le de par toi, enchante-le de par toi, afin qu'il soit vigoureux de son corps, donne qu'il soit charmé contre les yeux de tous les génies, qui le voient et qui entendent son nom. Car, — *Essence de cèdre*, — car je te présente l'Œil d'Horus, que tu as pris devant toi. — *Essence de Libye*[6]. »

résine au moins, comme le prouve la recette d'Edfou, et l'on obtient une récolte abondante de poix et de résines en tailladant les arbres qui les produisent : l'officier assimile Horus aux hommes entamant les arbres résineux, et le montre scarifiant son propre Œil, pour en obtenir le parfum nécessaire au mort.

1) *Ounas*, l. 59; *Papi II*, p. 362; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 50.

2) *Ounas*, l. 60; *Papi II*, p. 362; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 51. L'assonance est ici entre le nom *toua* du parfum, et l'expression *touaou-noutir saluer le dieu*, et, par suite, *saluer un homme* de la même façon qu'on salue un dieu.

3) Le mot est *âshou*, pour lequel on paraît revenir au sens *cèdre*.

4) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. III, pl. I-II. Le rite devait être accompli par l'intermédiaire des quatre individus qui jouent le rôle de ces « Enfants d'Horus », qui avaient jadis officié lors de l'enterrement d'Osiris.

5) Le second *tu es* du texte de *Papi II* est probablement une faute du dessinateur antique, qui a tracé le même groupe, sans s'en apercevoir, une fois au bas d'une colonne, une seconde fois au haut de la colonne suivante.

6) *Papi II*, l. 313-318 ; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 52-54; le

Ces onguents et ces huiles dont on parfumait les hôtes avant le repas, on y joignait les deux principales parmi les espèces de fard en usage dès les temps les plus anciens, le fard vert et le *kohl* noir. La préparation de ces derniers nous est connue grâce aux nombreux exemples qui nous en sont parvenus [1] : on les mettait le plus souvent tout préparés, quelquefois les matériaux à l'état brut, dans de petits vases [2] ou dans des bourses en cuir, dont un beau spécimen, découvert à Gébéléîn en 1885, est déposé aujourd'hui au Musée de Gizèh [3]. La formule la plus ancienne, celle d'Ounas, décrivait simplement l'opération : « Je te farde avec l'Œil d'Horus, peinture de ta face [4] ! » mais elle renfermait un mot *outirou* d'emploi rare, pour désigner la *peinture*; aussi le trouve-t-on remplacé dans les formules postérieures par le mot *ouzaît*, *sain* : « Je te farde avec l'Œil d'Horus, sain pour ta face [5] ! » Les Égyptiens considéraient en effet le fard comme un médicament qui empêchait l'œil humain de s'affecter ou le guérissait, et cette idée était si bien ancrée chez eux qu'ils nommaient *ouzaît*, l'Œil sain, l'Œil fardé qui simulait à leurs yeux le soleil et surtout la lune en leur plein [6]. Il faut reconnaître d'ailleurs que les sels de cuivre que les fards renfermaient exerçaient en effet une action bienfaisante sur la conjonctive et pouvaient la préserver contre les inflammations légères.

Aussitôt que le mort avait reçu de quoi se farder, on lui apportait deux pièces d'étoffes, deux parures, *ounkhoui*, — avec

texte d'*Ounas*, l, 61-65, est abrégé et incorrect en cet endroit, soit par ma faute, soit par celle du dessinateur antique.

1) Ils ont été étudiés par M. Wiedemann, dans Petrie, *Medum*, p. 41-44 et par Loret-Florence dans J. de Morgan, *Dahshour*, t. I, p. 153-164.

2) Un bon exemple du Premier Empire thébain, dans J. de Morgan, *Dahshour*, t. I. p. 109-110.

3) Enregistré sous le n° d'inventaire 26601 (*Bulletin de l'Institut égyptien*, 1885, p. 11).

4) *Ounas*, l. 65.

5) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 55. La *Pyramide de Papi II* a, en cet endroit, une formule plus longue, où l'on retrouve celle de Pétéménophis (*Papi II*, l. 320-324).

6) Maspero, *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, p. 362, note 3, et *Notes au jour le jour*, § 25, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1891-1891, t. XIV, p. 313-316.

lesquelles il semble qu'on l'essuyât[1] ou qu'on l'habillât[2], et tandis que le *domestique*, debout, les lui présentait à deux mains, l'homme au rouleau les consacrait, en s'adressant à la déesse des vêtements : « Veille en paix, veille Taitît[3] en paix, veille Taitît en paix, veille Œil d'Horus dans Bouto en paix, veille Œil d'Horus dans les châteaux de Nit en paix ! O toi, *le linge éclatant des femmes laitières, le linge blanchi du Grand au cercueil*[4], fais que les deux terres d'Egypte courbent l'échine devant ce Ti, comme elles la courbent devant Horus, fais que les deux terres aient la crainte respectueuse de Ti comme elles ont la crainte respectueuse de Sit, sieds-toi en face de Ti comme son dieu, ouvre-lui sa voie en tête des mânes; maintenant qu'il est là en tête des mânes, [allons] Anubis, chef des Occidentaux, en avant, en avant, pour l'Osiris[5]. » L'allusion est évidente au maillot, le vêtement de Taitît, dans lequel la momie a été enveloppée. La déesse, identifiée aux deux pièces d'étoffe et aux deux formes principales que l'Œil d'Horus prenait dans le Delta, veillait tandis que le mort dormait son sommeil, ou s'en allait dans l'autre monde en tant qu'Osiris. Les deux pièces portaient chacune un nom mystique qui faisait allusion à des faits mythologiques dont je ne devine pas encore la nature, et elles attribuaient à celui qui les possédait une autorité illimitée sur la partie de l'Égypte à laquelle chacune d'elles répondait, l'une l'assimilant à Horus le seigneur du Delta, l'autre l'identifiant à Sit, le maître du Said.

1) Un linge semblable sert à essuyer les jambes et les pieds des statues divines dans les chapelles du temple de Séti I[er], à Abydos (Mariette, *Abydos*, t. I, p. 39).

2) On voit Séti I[er] habiller les statues des dieux avec des étoffes diverses, dans les chapelles de son temple à Abydos (Mariette, *Abydos*, t. I, p. 42).

3) Le nom de la déesse est tantôt *taît*, la *pièce d'étoffe*, la *bande*, tantôt le nom d'agent féminin dérivé de ce mot *taitît*, l'*étoffeuse* ou l'*étoffée*, la *bandeuse* ou la *bandee*.

4) Ce sont les noms des deux pièces d'étoffe dont la déesse Taitît revêt le mort. On rencontre des noms mystiques analogues, pour d'autres bandelettes, entre autres dans le *Rituel de l'Embaumement* (Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 25-26, 47).

5) *Ounas*, l. 66-71 ; *Papi II*, p. 362; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, p. 56-58.

Elle le rend le chef des mânes, et désormais Anubis sera obligé de le guider sur les voies célestes ainsi qu'il fit pour Osiris.

Le mort parfumé et paré, on procédait à de nouvelles purifications qui le préparaient à recevoir son repas. C'était d'abord la purification à l'encens, ensuite la purification à l'eau de natron, par laquelle tout rite nouveau commençait. On voulait que le double arrivât propre à chaque opération nouvelle de sa vie, comme jadis le vivant. La netteté matérielle qui résultait du lavage à l'eau et des fumigations parfumées était la condition nécessaire de tout repas : il fallait que les mains qui plongeaient dans le plat et qui dépeçaient la nourriture fussent exemptes d'impuretés. Les formules employées sont celles qui accompagnaient plus haut les mêmes actes. L'*homme au rouleau* récitait sur la vapeur de l'encens, le « Passe que passe avec son double! Passe Horus avec son double, passe Sit avec son double, passe Thot avec son double, passe Sopou avec son double, passe Osiris avec son double, passe Khontmeraîti avec son double, [ainsi] passe ton Zodît avec ton double! O Ti, la main de ton double est devant toi; ô Ti, la main de ton double est derrière toi! Osiris Ti, je t'ai donné l'Œil d'Horus pour que ta face en soit garnie, et le parfum de l'Œil d'Horus s'étend vers toi [1]! » Pour l'eau de natron, il répétait une fois de plus : « Ces tiennes eaux fraîches. Osiris, ces tiennes eaux fraîches, ô Ti, sortent toutes deux de par ton fils, sortent toutes deux de par Horus. Je suis venu, je t'ai apporté l'Œil d'Horus pour que tu en rafraîchisses ton cœur, je te l'ai apporté sous tes sandales, et je te présente les humeurs issues de toi, si bien que ton cœur ne s'arrête point faute d'elles. — Voici que la voix sort pour toi [2] ! » Ces deux formules et les deux cases auxquelles elles correspondent dans la pancarte terminaient ce que j'ai appelé le second chapitre.

Il ne sera pas inutile d'arrêter un moment l'analyse et d'ex-

1) *Ounas*, l. 72-77; *Papi II*, p. 362; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 59-61.

2) *Ounas*, l. 78-82, *Papi II*, p. 363; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. 62-63. Le texte de Pétéménophis porte ici encore, au lieu de *Voici que la voix sort à toi!* la variante caractéristique, *Voici ce qui sort pour toi à la voix*, sur laquelle je reviendrai plus loin.

poser en quelques mots les résultats obtenus. Tout ce début de la pancarte et les rites dont il exige l'exécution ne sont qu'un extrait d'une pancarte plus développée et d'un rituel plus considérable, dont les pyramides d'Ounas et de Papi II nous révèlent l'existence pour une époque très ancienne, et dont le tombeau de Pétéménophis constate la perpétuité aux derniers temps de l'Égypte. La version la plus complète que nous en connaissions jusqu'à présent, celle de Papi II, comportait : 1° deux purifications par l'eau et par l'encens ; 2° une cérémonie d'*Ouverture de la Bouche*, comprenant des purifications initiales et finales, ainsi qu'un repas sommaire ; 3° l'habillement et la parure du mort dans tous ses détails ; 4° les onctions et le maquillage du mort ; 5° deux purifications nouvelles par l'encens et par l'eau. La version ordinaire, celle d'Ounas et de Pétéménophis, admet l'introduction, l'*Ouverture de la Bouche*, les onctions et les deux purifications nouvelles, mais elle rejette l'habillement et la parure du mort. Enfin, la pancarte introduit, après les deux purifications initiales, le chapitre des huiles et les deux purifications nouvelles, mais elle omet tout le reste, l'*Ouverture de la Bouche* comme l'habillement et la parure. Quelle peut être la raison de ces différences des versions entre elles ? Il faut remarquer d'abord que l'habillement et la parure exigent un outillage très complet d'étoffes et d'insignes, et, de plus, une statue représentant le mort. Cette statue n'est mentionnée directement nulle part, mais plusieurs rubriques nous ont été conservées dans la pyramide de Papi II, qui nous montrent qu'elle était là pendant la cérémonie. On y lit en effet que certains bâtons et certains fouets doivent être « mis dans la paume gauche du mort[1]. » Au contraire, les purifications et les onctions se faisaient *en face* du mort, soit en face de la stèle funéraire, soit en face d'un bas-relief sur lequel il était représenté, soit en face de la paroi ouest du tombeau derrière laquelle on croyait qu'il était caché. La version d'Ounas et de Pétéménophis, en supprimant le rite de l'habillement, réduisait le mobilier funéraire, et, par suite, diminuait la complication du service. Le rite de l'*Ouverture de*

1) *Papi II*, l. 291-295, 383.

la Bouche, tel qu'elle le présente, n'est en effet lui-même qu'un abrégé du rite solennel qu'on voit exposé dans le *Livre des funérailles* [1]. On n'y employait ni les ciseaux, ni les herminettes, ni la cuisse de bœuf, qui étaient nécessaires à pratiquer la séparation des lèvres, mais on se contentait de montrer brièvement deux des amulettes qui avaient aidé à l'opération le jour des funérailles, et l'on en corroborait l'effet en offrant ensuite une partie des liquides ou des graisses qui lubréfiaient le gosier du mort. C'était donc un simulacre, un rappel d'*Ouverture* plutôt qu'une *Ouverture réelle*, et l'on se passait de statue pour le pratiquer. La version d'Ounas supposait le mort tout habilié, et les prêtres qui la préféraient ne voulaient plus que préparer le double à recevoir son repas. Les rédacteurs de la pancarte jugèrent que cette préparation n'était pas plus indispensable que l'habillement. Ils imaginèrent que le double se présentait à eux tout habillé et la bouche grand ouverte, et ils le traitèrent comme les vivants avaient l'habitude de faire un de leurs hôtes qui venait dîner avec eux. Les peintures des tombeaux thébains nous montrent les esclaves, hommes ou femmes, empressés autour des invités, leur attachant au cou des colliers de fleurs, leur versant des parfums sur la tête à la mode du temps : les officiants du sacrifice funéraire lavaient de même et encensaient le double invité à prendre son repas, ils l'oignaient des essences en usage chez eux, ils le fardaient, ils lui passaient du linge blanc. C'était seulement après lui avoir fait ce premier accueil qu'ils l'asseyaient à sa table.

II

On dressait celle-ci de la même façon que la table des vivants, et les moments de cette opération préliminaire étaient décrits chacun d'un mot dans quatre cases de la pancarte. Ici encore, ce qui se passait dans les maisons avait été pris comme modèle de ce qui devait se passer dans les tombeaux, et, à l'origine, ce dîner

1) Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali*; cf. Maspero, *Mémoires de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 283-324.

d'ombres n'avait différé en rien du dîner des vivants. Il avait fallu pourtant en modifier peu à peu certains détails, auxquels la nature particulière des invités se serait mal accommodée, et ajouter certains rites sans lesquels on n'aurait jamais satisfait à leurs besoins. Les vivants ne pouvaient pas s'asseoir à la même table que le *double*, et celui-ci de son côté n'était plus capable de saisir visiblement aucun des mets qu'on se proposait de lui offrir. Il avait d'ailleurs le droit de répartir ce qui lui était attribué à lui seul entre les ombres de ses femmes, de ses enfants, de tous les gens de sa domesticité dont l'image était figurée ou dont le nom était écrit sur les murs de son hypogée. On devait donc douer chacun des meubles et des ustensiles sur lesquels on le servait de vertus particulières qui lui assuraient la possession de sa nourriture et qui lui fournissaient les moyens d'en disposer comme il l'entendait. La valeur et l'origine matérielle du rite principal, ce que les Égyptiens appelaient le *sout[on]-hotpou-dou*[1], ont été méconnues, je crois, jusqu'à présent, ainsi que l'intention de la formule qui l'accompagne. C'était pourtant de lui que dépendait presque uniquement la destinée de la survivance humaine, et selon la façon dont on l'interprète aujourd'hui, on est amené à se faire des idées fort différentes sur l'objet que poursuivaient les Égyptiens en réglant le menu du banquet funéraire, et sur la valeur des moyens qu'ils employaient pour parvenir au but. Je me suis cru obligé d'étudier minutieusement les parties de la pancarte qui correspondent à la préparation de la table, et si longuement que je me sois arrêté sur chaque point de mon analyse, je crains d'avoir négligé bien des détails nécessaires à l'intelligence complète du concept égyptien.

Quatre cases nous fournissent l'indication de ces opérations décisives. La première est ainsi conçue, « une *khaouît* pour Ti ». Le terme *khaouît* a produit, comme on le sait depuis longtemps[2],

1) Les mots *souton-hotpou-dou* formaient réellement un mot composé désignant l'opération et la formule, car on trouve l'expression employée souvent comme régime d'un verbe tel qu'*iri*, *faire*, ainsi dans Mariette, *Abydos*, t. I, pl. 17, 39, 43, 44, 46 : *irit sout[on]-hotpou-dou*.

2) Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1024.

le copte ϣⲏⲟⲩⲓ *M.* ϯ, ϣⲏⲟⲩⲉ, ϣⲏⲩⲉ *T* ⲧ *altar*, et il traduit le grec βωμὸς dans l'inscription de Canope. Les déterminatifs prouvent en effet qu'à partir d'une certaine époque, il ne conserva plus que le sens restreint d'*autel*, les uns où la tablette est surmontée d'un réchaud l'autel à holocauste, d'autres où le pied soutient une cuve plus ou moins profonde l'autel à libations. Ceux qu'il prend le plus souvent sur la pancarte nous autorisent à déclarer qu'il eut à l'origine un sens moins hiératique; les uns montrent un plateau monté sur un pied bas, l'équivalent de la *sofrah* qui sert aux repas arabes, mais tantôt vide, , tantôt chargé de plusieurs gâteaux, de plusieurs vases ou des feuilles de palmier; les autres font de lui un guéridon carré, monté sur quatre pieds, nu ou garni [1]. *Khaouît* désignait donc à l'origine la table à manger ordinaire, le guéridon aux formes variées selon le caprice du maître, et sur lequel on servait le repas des vivants aussi bien que celui des dieux; ici, c'est le guéridon haut sur pied, devant lequel on voit Ti assis dans le tableau qui accompagne la pancarte[2]. C'est sans doute afin de préciser l'usage sacré auquel on le destine, que les gloses insérées dans certains exemplaires de la pancarte l'intitulent la *table de sortir à la voix*[3], ou la *table de donner le sortir à la voix*[4].

Tandis que l'*homme au rouleau* achevait de réciter la prière qui consacre la libation de natron et qu'il répétait par quatre fois, une fois pour chacune des maisons du monde, la formule qui éveille les vertus de la voix humaine : « Que sorte pour toi la voix, » le *domestique* dressait le guéridon et l'essuyait[5]. L'*homme au rouleau* reprenait alors : « Thot l'a apportée avec

1) Les variantes principales sont notées dans Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, 41, l. 64-65.

2) Voir ce qui est dit de ce tableau plus haut, aux p. 275-276 du présent mémoire.

3) Lepsius, *Denkm.*, II, 128 *a*.

4) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, 41, l. 64-65, *h-i*, *n-o*.

5) Ce dernier détail est indiqué par la variante *c* de Dümichen (*Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, 41, l. 64-65, *c*) où le déterminatif montre le *domestique* essuyant le guéridon.

l'Œil d'Horus [1] », puis il ajoutait après une pause [2], « et elle est sortie avec l'Œil d'Horus ». Ces paroles sonnent mystérieuses au premier abord, et l'on se demande quel est cet objet que Thot apporte et qui est désigné par un pronom seulement : un instant de réflexion prouve qu'il s'agit ici de la voix et de nulle autre chose [3]. J'ai insisté ailleurs sur l'usage que Thot faisait de la voix dans la création du monde et des êtres [4] ; sa présence est donc nécessaire ici, alors qu'il s'agit de faire *sortir la voix* [hiéroglyphe] sur la table Ce qu'était matériellement *la voix*, ou, si l'on préfère, le produit de *la voix*, en cette occurrence, nous le savons de reste. Le terme [hiéroglyphe] *pir-kherou* est composé du verbe [hiéroglyphe] *sortir* et du substantif *kherou*, [hiéroglyphe] *voix*, mais dans les inscriptions les plus anciennes il est presque toujours suivi, immédiatement ou à distance, d'un ensemble de signes idéographiques, trois le plus souvent, qui se succèdent dans le même ordre, sur une seule ligne [hiéroglyphes] ou sur deux [hiéroglyphes], et qui représentent le premier le pain nommé *shonsou*, le second la cruche de liquide *douaou*, le troisième la galette *paouît*. Il est dit que telle ou telle offrande est faite [hiéroglyphes] *pirkherou-nif shonsou-douaou-paouîtou* ou bien [hiéroglyphes] *pirkherou shonsou-douaou-paouîtou-nif*, où les trois mots *shonsou-douaou-paouîtou* forment une apposition à *kherou*,

1) Le texte porte ici le pronom féminin *si* de la 3e personne du singulier, qui remplace l'OEil d'Horus, le mot *œil* étant féminin, IRÎT, MARÎT en égyptien : le mot-à-mot serait donc *Thot l'a apportée avec elle*. *L'Œil d'Horus* dont il est question ici, c'est la libation dont il a été question dans les lignes précédentes ; cf. p. 299 du présent mémoire.

2) La pause est indiquée par le petit blanc que le graveur du tombeau de Pétéménithôs a réservé entre les deux formules et par le [hiéroglyphe] qu'il a inséré en tête de la seconde (Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 54).

3) On ne doit pas oublier que le mot *voix* [hiéroglyphe] est masculin en égyptien : c'est ce qui explique la présence des pronoms masculins SOU et F dans les deux phrases du texte antique.

4) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 23 sqq.; cf. *Étude de mythologie égyptienne*, t. II, p. 373-380.

sujet du verbe : « pour que *sorte la voix* à lui, *miche-bouteille pleine-galette* », ou « pour que *sorte la voix, miche-bouteille pleine-galette*, à lui », au mort nommé dans la prière. La *voix qui sort* est donc, en pareil cas, le repas même qu'on va servir. Sitôt que l'ordre a été intimé à la voix de *sortir* pour le mort, Thot, le dieu de la voix juste, l'apporte, et l'*homme au rouleau* peut annoncer au bout d'un instant qu'elle *est sortie avec l'Œil d'Horus*, en d'autres termes que les mets vont paraître magiquement sur la *khaouît* à l'appel des vivants. Le *domestique*, s'adressant alors à ses aides, leur enjoint de *donner ce qui sort à la voix sur la table* [1], sur quoi l'*homme au rouleau* ajoute : « Il [Thot] a donné l'Œil d'Horus pour se poser sur lui [2] », et il entend annoncer par là que la voix et lui-même, se posant sur la *khaouît* appelée ici l'Œil d'Horus, lui communiquent la force nécessaire afin de produire ce qu'on veut procurer au mort. Ce que voyant, le *domestique* commande une manœuvre nouvelle à ses aides : « Qu'on vienne avec le [hiéroglyphes] *sout-hotpou* [3]. »

La consécration des [hiéroglyphe] *hotpou* est rappelée en effet dans deux cases consécutives, celle des [hiéroglyphes] *sout-hotpoui* dans la première, celle des [hiéroglyphes] *ouoskhît-hotpoui* dans la seconde. Les deux caractères qui accompagnent le *hotpou* et qui en sont ou bien le complément matériel, ou bien les déterminatifs, ont été confondus souvent avec les petits pains, même par les sculpteurs égyptiens ⊗, ◑, ⊖ ; mais, en y regardant de près, on se convainc que les monuments les plus anciens les représentent comme des ronds vides ○○, ou pourvus soit d'un gros point central ⊙, soit d'un second cercle concentrique ◎. Si on examine ensuite la scène du tombeau de Pétéménophis où la présentation du *sout-hotpou* est figurée, on voit que le *domestique* y tient, sur les deux

1) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 64-65; cf. pl. XXI, 41, l. 64-65, *h-o*.

2) *Ounas*, l. 83. Dümichen donne pour les temps postérieurs la variante : « et *il s'est posé* sur lui » (*Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 65).

3) *Ounas*, l. 83; cf. Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 64 et les variantes pl. XXI, 42, l. 66, *g-i*, *n-o*.

mains réunies, un objet rond de diamètre assez fort[1]. Les figures qui répondent au *sout-hotpou* sur la table de Nofriouphtah sont d'ailleurs cinq grands disques plats disposés en trois groupes : un premier disque isolé sur lequel est gravé la formule *qu'on vienne avec le sout-hotpou!* puis deux disques chevauchant l'un sur l'autre pour les *sout-hotpoui*, puis deux disques juxtaposés pour les *ouoskhît-hotpoui*[2]. Les deux ronds de *hotpou* sont donc deux de ces disques unis de calcaire ou d'albâtre, dont on rencontre des spécimens dans les tombeaux et dans les musées. L'un d'eux, celui de Kaîhapou à Gizéh, est en albâtre, haut de 0^{m},08, large de 0^{m},29, rond avec les bords taillés en biseau, et il porte sur la face la plus petite une inscription qui en définit l'usage : « Donne le roi que *sorte la voix* pour lui, au mois, au demi-mois, au commencement des saisons, au premier de l'an, [pour lui] le directeur des prêtres du double, Kaîhapou[3]. » Le disque de Hotpouhirkhouît est en calcaire et mesure 0^{m},56 de diamètre ; la légende est une variante de celle qu'on lit sur le précédent et le voue au même emploi[4]. D'autres ne nous apprennent que le nom de leur maître[5], ou n'ont jamais reçu d'inscription. D'autres enfin sont accouplés par deux sur une même plaque de pierre[6]. Le *domestique* présentait le premier des cinq disques au mort, au moment où il s'écriait : *Qu'on vienne avec le sout-hotpou*[7], puis ses aides lui en apportaient deux autres qu'il élevait à deux mains et qu'il posait sur le sol, à droite et à gauche, devant la *khaouît,* pendant que l'*homme au rouleau* chantait : « Je te tends l'Œil d'Horus, et il s'y est posé[8]. » On procédait

1) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 66.

2) Petrie, *Kahun*, pl. V.

3) Mariette, *Les mastabas*, p. 164.

4) Mariette, *Les mastabas*, p. 348.

5) Disque de Khonîtimka, en calcaire et large de 0^{m},37, dans Mariette, *Les mastabas*, p. 438.

6) On voit dans Mariette, *Les mastabas*, p. 435, deux de ces disques accouplés.

7) Cela résulte des représentations de la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. V), où la prière *Qu'on vienne avec le sout-hotpou* est inscrite sur le premier des cinq disques.

8) Le geste est indiqué par la vignette de Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 66; la position des disques est fournie par les dessins gravés sur cer-

ensuite à l'établissement des [hiéroglyphes] *ouoskhît-hotpoui*, ou des [hiéroglyphes] *hotpoui-amoui-ouoskhît*[1]. C'étaient deux disques identiques aux précédents[2], mais, tandis que les premiers restaient dans la chambre funéraire, au pied de la stèle, les derniers étaient relégués dans *l'ouoskhît*, c'est-à-dire dans le vestibule du tombeau, ici, chez Ti, dans la grande salle à colonnes qui s'ouvre derrière la porte d'entrée et probablement devant la stèle qui nous apprend le nom du fils de Ti[3]. Il y avait donc, à l'origine, deux pièces où l'on dressait les disques, c'est-à-dire où l'on servait le repas funéraire, et cette fête en partie double fut une réalité jusqu'à la fin, au moins le jour de l'enterrement, ainsi qu'il résulte des tableaux peints dans les tombeaux thébains. Tandis qu'au loin, dans le caveau, ou dans la salle la plus profonde de la chapelle, l'officiant et ses aides traitaient la mort de leur mieux, toutes les personnes de la famille dont les cérémonies n'exigeaient pas la présence à l'intérieur, les vassaux, les amis, la foule des invités s'arrêtaient dans l'antichambre et y célébraient par un banquet presque joyeux l'arrivée du défunt à sa *maison éternelle*. La même division se pratiquait probablement encore aux fêtes solennelles, mais, en temps ordinaire, la consécration des disques de *l'ouoskhît* n'était plus qu'un rite fictif accompli dans la chapelle même, sans qu'on bougeât de place. Les premiers disques restaient vides au moment de la pose[4], parce que le sacrifice entier allait passer sur eux, mais on se hâtait de garnir les deux derniers dès le début, afin de ne plus avoir à y revenir. Le *domestique* présentait une cruche pleine au

taines tables, et dans lesquels on les figure à droite et à gauche devant le signe [hiéroglyphe] (Mariette, *Les mastabas*, p. 219).

1) *Ounas*, l. 84-85; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 66-67.

2) Cela résulte et des figures gravées sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. V) et des variantes publiées par Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, 43, l. 67, *b-d*, *n-o*; cf. Mariette, *Les mastabas*, p. 110, 142, 257, 388, où les deux disques sont posés sur un plat.

3) Pour ce qu'était *l'ouoskhît* dans les temples, cf. Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 30, note 1.

4) Ils sont représentés vides sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

mort[1], puis il étalait à la hâte, sur le disque de gauche, une *miche — shonsou* — et deux bols contenant de la bière et du vin, sur celui de droite, une nouvelle miche, une cruche bouchée, et deux bols de bière et d'eau[2]. Cependant, l'*homme au rouleau* répétait sur eux la phrase qu'il avait prononcée sur les précédents : « Je te tends l'Œil d'Horus et il s'y est posé[3]. » Le disque s'identifiait d'autant plus facilement à l'Œil qu'il rappelait la forme de la prunelle humaine et qu'il se confondait avec elle dans l'écriture : la consécration obligeait le dieu à s'y poser pour lui communiquer ses propres vertus. Après quoi, l'*homme au rouleau*, s'adressant au mort, lui disait : « Je m'assieds pour toi auprès de lui », *lui* désignant ici l'Œil et le disque dont l'influence régit la marche de l'action, puis, le *domestique* levait le bras droit et commandait à ses aides : « S'asseoir avec la *sortie de voix* » — pour le repas funéraire[4].

La mise en train comportait donc quatre moments successifs, l'apport de la *khaouît*, le placement des disques de la chapelle, celui des disques du vestibule, l'installation du convive ou du maître d'hôtel chargé de servir les plats. On remarquera que l'apport de la *khaouît* est associée à l'arrivée du *sout-hotpoui* sur le monument de Nofriouphtah, et caractérisée comme ce rite par la présentation d'un disque[5]. Cette ressemblance s'explique aisément si l'on songe à ce qu'est de nos jours la *sofrah* orientale, un plateau en cuivre, — *çanièh*, — juché sur un *koursi*, sur un tabouret qui lui sert de pied; encore, chez bien des gens aux goûts modestes, le *koursi* semble-t-il superflu et la table vulgaire n'est que le plateau posé sur un tapis, sur une natte, ou à même le sol. La *khaouît* était sans doute à l'origine une *sofrah* composée d'un

1) Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl IX, l. 67.

2) Cette opération, que rien ne trahissait dans les textes publiés, nous est indiquée par les figures et par les légendes de la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. V).

3) *Ounas*, l. 85; cf. Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 67.

4) *Ounas*, l. 85-86; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 68, et les variantes, pl. XXI. Le texte de Dumichen met au passé : *Je me suis assis pour toi*, la phrase que celui d'Ounas donne au présent : *Je m'assieds pour toi.*

5) Cf. ce qui est dit à ce sujet plus haut, p. 306 de ce mémoire.

disque monté sur un pied, et le disque et la *khaouît* purent longtemps s'employer l'un pour l'autre selon le caprice, l'habitude ou la fortune des gens. Il est probable seulement que la mention du disque et son usage nous reportent à une époque plus ancienne que la présence de la *khaouît*; la formule avait été rédigée en un temps où l'on invitait les morts à s'accroupir devant un disque, tandis que la pancarte et son tableau préféraient l'asseoir sur un siège devant la *khaouît*. Le disque était-il pourtant le meuble primitif, ou n'est-il à son tour que l'équivalent d'un objet plus ancien? Il faut observer que la plupart des mets offerts en nature, au début, pendant le repas funéraire, y ont été remplacés au cours des siècles par leur propre image, les vases pleins d'onguents ou d'huile par des fac-similés en bois ou en calcaire peint[1], les gâteaux d'offrandes par des cônes en argile barbouillés de blanc ou de jaune[2], les grappes de raisin, les oies, les canards, les bœufs égorgés, les têtes ou les cuisses de bœuf réelles par des grappes, des oies, des canards, des bœufs égorgés, des têtes ou des cuisses de bœuf en pierre ou en terre émaillée[3]; les disques ne représentaient-ils pas également quelque matière comestible à l'origine? Ils sont ronds, plats, d'assez fortes dimensions, et les sculpteurs anciens les ont remplacés souvent par des figures de gâteaux, lorsqu'on les emploie comme déterminatifs du signe 𓊵 *hotpou*. Aujourd'hui encore, dans les parties de l'Égypte moderne et de l'Orient qui ne sont pas gagnées aux modes euro-

1) Plusieurs de ces vases fictifs en bois sont décrits dans Maspero, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 116, 120.

2) Les cônes funéraires avaient été assimilés à des étiquettes de momie avec doute, par Champollion, *Notice descriptive des monuments egyptiens du Musée Charles X*, p. 164; Leemans, *Description raisonnée*, p. 305-306, avait cru trouver une preuve à l'appui de cette hypothèse sur un monument du Musée de Leyde. J'ai montré dans le *Guide du visiteur*, p. 137-138, et Wiedemann également, dans *Die altaegyptische Grabkegel*, p. 8-10, que c'était le *dou*, le pain d'offrandes ou la *mola*.

3) Les oies votives de Gizèh sont mentionnées dans Maspero, *Guide du visiteur*, p. 222, ainsi que les bœufs égorgés et décapités, liés des quatre pattes, p. 275, 279, 284, les têtes et les cuisses de veau et de bœuf, p. 278, les grappes de raisin, p. 277. Cf. un groupe d'offrandes votives en bois dans Morgan, *Dahshour*, p. 97.

péennes, la première chose que l'on fait après avoir dressé la table, c'est de disposer autour du plateau, des galettes plates, rondes, qui mesurent environ un doigt d'épaisseur et un *shibr* de diamètre, soit de 20 à 25 centimètres. Elles ne sont pas seulement destinées à être mangées avec les mets, mais elles tiennent lieu d'assiettes, et, lorsqu'un convive a pris un morceau de viande trop gros pour être avalé d'une bouchée, il l'y pose délicatement et l'y dépèce [1]. Il me paraît que les disques étaient à l'origine l'équivalent de ces galettes plates qui servaient à la fois d'assiette ou d'aliment, et j'en trouve une preuve accessoire dans la façon même dont ils sont groupés avec le signe 𓊵 *hotpou* sur la pancarte : d'après les habitudes de la perspective égyptienne, ils sont placés à côté de lui ou sur lui. Or le *hotpou*, autant qu'on en peut juger par les détails du dessin, est composé de deux parties distinctes ; d'abord, une natte de roseaux ou de joncs frais, peints en vert, et maintenus aux extrémités et au milieu par plusieurs rangs d'une corde jaunâtre en bourre de palmier, la natte même dont on recouvrait le sol dans les maisons des vivants [2] ; puis sur la natte, et droit au beau milieu, un vase cordiforme plein de liquide, , parfois surhaussé sur un support , ou bien une coupe plate ou à pied, avec un gâteau conique ou un tas de farine , préparée, ou simplement une miche conique, peut-être un *shonsou* , , . Le *hotpou* est en résumé le plan à l'égyptienne d'une natte sur laquelle on a planté un vase de liqueur ou un pain, en d'autres termes, une *natte à manger*, assez propre pour qu'on y pût étaler au besoin les galettes-assiettes, à plus forte raison les disques qui les remplacèrent. Ajoutons que le signe 𓊵 forme

1) Lane, *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, 5e éd., t. I, p. 170, 180, 184. Cf. à Rome, les *mensæ paniceæ* sur lesquelles on presentait les prémices du repas aux dieux Pénates, et l'épisode des Troyens mangeant leurs tables, à leur arrivée en Italie (*Énéide*, VII, 167 sqq.).

2) Cf., entre autres le dessin colorié qui est donné de la natte dans Petrie, *Medum*, pl. XI. On voit assez souvent, à toutes les époques, le mort ou ses invités accroupis sur des pattes de même forme, mais coloriés le plus souvent en jaune et les cordes en noir : elles étaient faites alors en joncs ou en paille sèche.

un véritable rébus : il figure en effet un objet *posé sur* un autre, et le verbe *hotpou* qui lui correspond a pour sens primitif *poser sur...*, d'où *joindre, unir*, et par métaphore, *poser l'offrande, offrir*, pour le sacrifice, *poser sur la montagne d'horizon, se coucher* en parlant du soleil, *se poser sur quelqu'un, s'unir à lui* et par suite *vivre en union, être en paix avec lui.* Il résulte donc et de l'aspect de l'image et du sens du mot, que la forme la plus ancienne du rite de l'offrande, à laquelle nous puissions atteindre pour le moment en Égypte, consistait à étendre la natte sur le sol et à l'amorcer en y plaçant le vase à boire ou le pain ou une autre substance alimentaire. On y joignait ensuite ou l'on n'y joignait pas, à volonté, les deux galettes ou les deux disques, et le tout s'écrivait soit [hiéroglyphe], soit, [hiéroglyphe] soit [hiéroglyphe], comme nous l'avons vu.

Le *hotpou* changea d'apparence et de nature au cours des âges, et il finit par absorber toutes les autres pièces du mobilier funéraire. Elles étaient assez nombreuses à l'origine, cuves pour les eaux, plaques à godets pour les huiles, disques, natte, sans parler des jarres, des plats, des vases en terre, en pierre ou en métal, dont l'emploi entraînait les familles à des dépenses considérables et encombrait la pièce où l'on donnait le repas. Le *hotpou* se métamorphosa tout d'abord en une plaque de pierre rectangulaire. munie sur l'un des côtés longs d'une saillie qui rappelle celle de l'hiéroglyphe [hiéroglyphe], et qui représente le vase ou le pain posé sur la natte [1]. C'est ce que nous appelons la *table d'offrandes*. La face supérieure en est évidée parfois plus ou moins profondément, de manière à simuler une cuve, et la saillie en est creusée en rigole pour laisser échapper le liquide qu'on y versait. On la posait à même le sol comme la natte primitive, et on l'y trouve encore dans la plupart des tombeaux, le plus souvent libre, au pied de la stèle, quelquefois encastrée dans la base de la stèle, de manière à montrer qu'elle faisait avec elle un tout indissoluble [2]. Ainsi

1) Le copte a conservé le mot en ce sens, ϩⲧⲟⲡ *M.* ⲡⲓ, الصفائح, *laminæ, tabulæ lapidis tenuis, tabulæ.*

2) On trouvera de bons exemples de ces tables reliées à la stèle dans Mariette, *Les mastabas*, p. 334 (c'est la stèle du tombeau de Ti), dans Maspero,

placée, elle représentait le plateau ou le guéridon bas, auprès duquel les convives s'accroupissaient à l'orientale, les deux jambes repliées sous eux, ou la jambe gauche à plat et la jambe droite levée, ainsi que les fellahs en ont encore aujourd'hui l'habitude [1]. C'était la façon de manger la plus ancienne et probablement aussi la plus commune, au moins chez le peuple et chez les classes moyennes. Pour les gens qui avaient l'habitude de manger assis, comme il fallait hausser la nourriture à portée de leurs mains, on éleva les disques ou la table d'offrandes sur un pied massif qui la transforma en guéridon. Les morts de toute classe étaient à l'ordinaire rangés, de par leur condition, parmi les gens de distinction accoutumés à prendre leur repas sur une table de ce genre, et le tableau qui accompagne la pancarte les représente toujours assis sur un siège devant le guéridon haut. Le pied en pierre dure ou en terre cuite est d'ordinaire cylindrique, et il a une figure telle 𓊽 que les fouilleurs arabes lui donnent le nom de *canon*, — *medfa'* [2]; le plateau de bois ou le disque de pierre s'y emboîtait, à sa face inférieure, dans une entaille carrée ou ronde qui sert comme de gueule au canon [3].

Les tableaux de Gizèh et de Saqqarah nous montrent beaucoup de ces autels figurés et portant des objets d'offrandes, des bols, des bassins, des vasques de forte taille, des réchauds, tout ce qu'on peut mettre sur un autel [4]. Le Musée de Gizèh en possède plusieurs en original, qui portent sur le fût les noms et les titres de leur propriétaire [5]. Avec ou sans pied, la table d'offrandes

Quatre années de fouilles, aux *Mémoires de la Mission française*, t. I, p. 190, et dans Morgan, *Dahshour*, p. 27.

1) Lane, après avoir décrit cette posture, ajoute qu'elle est « the most approved posture at meals in every case; and in this manner, as many as twelve persons may sit round a tray three feet wide » (*An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, 5e éd., t. I, p. 182-183).

2) Maspero, *Archéologie égyptienne*, p. 105-106, où l'autel de Menshièh est décrit et figuré.

3) Lepsius, *Denkm.*, II, 5, 90 *d-b* 25 *b*, etc.; Mariette, *Les mastabas*, p. 110.

4) Mariette, *Les mastabas*, p. 229, où est reproduit un de ces pieds d'autel en calcaire, haut de 1m,02, large de 0m,23 à la base; cf. Maspero, *Guide du visiteur*, p. 20. Deux pieds en terre cuite ont été publiés dans Morgan, *Dahshour*, p. 12.

5) *Notice des principaux monuments*, 1893, p. 128-129.

tenait lieu à elle seule de la plupart des pièces du mobilier funéraire. Elle remplaçait d'abord la *khaouît*, aussi y voit-on retracée souvent l'image d'une partie au moins des objets que la *khaouît* recevait ou était censée recevoir, des gâteaux, des pains, des légumes, des fruits, des volailles, des pièces de boucherie, même des vases d'eau et de liqueurs [1]. Les rigoristes signalaient les emplois secondaires auxquels on la soumettait, en gravant sur elle, au lieu des mets, le fac-similé de tous les meubles auxquels elle succédait, ou d'une partie d'entre eux, la natte ou plutôt son hiéroglyphe, un, deux ou trois des disques, les bassins pour les eaux, les godets pour les huiles, les coupes pour le vin et pour la bière [2]. La plupart des Égyptiens étaient moins scrupuleux et laissaient la surface unie, sauf à y graver le nom du propriétaire, ses titres et souvent une formule dédicatoire.

Cette formule est très communément celle-là même qu'on lit sur les stèles, le *sout-hotpou-dou*, dont le sens demeure encore si mystérieux pour nous ; il est pourtant nécessaire de l'éclaircir, si nous voulons comprendre l'usage de la table et le mécanisme de l'offrande. Et d'abord, on n'a pas assez insisté sur ce fait qu'elle ne se présente pas toujours à nous de la même manière : elle a changé de construction grammaticale et de composition, entre la fin de l'empire memphite et le commencement de l'empire thébain [3]. Aux temps classiques de l'Égypte, elle se compose de cinq membres, qui se succèdent dans un ordre inva-

1) Le type le plus parfait de ce genre est la table d'offrandes de la princesse Nofriouphtah (Petrie, *Kahun, Gurob and Hawara*, pl. V), dont je me suis servi souvent et à laquelle j'aurai plus souvent encore recours pour éclaircir plus d'un point douteux de la pancarte. La même idée trouve une expression plus matérielle encore sur les tables d'offrandes en terre cuite, souvent de basse époque, qui représentent la cour d'une maison de fellah égyptien, avec le hangar, les réceptacles à grain en argile battue, les fourneaux, les jarres, les objets comestibles épars sur le sol (Maspero, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 293-294, n° 4791 ; Virey, *Notice des principaux monuments*, 1893, p. 128-129).

2) Tables d'offrandes d'Ankhmakaï, de Sanofrounofir, de Maribou, de Biônkhou, dans Mariette, *Les mastabas*, p. 219,396, 435 (= 441), 438.

3) Pour ne pas allonger cet article outre mesure, je me borne à indiquer en grand la division : il y a sur les confins des deux époques plusieurs variantes intermédiaires que j'aurais signalées, si la place ne m'avait manqué.

riable : 1° l'en-tête régulier *sout-hotpou-di*; 2° un ou plusieurs noms de dieux ou de déesses, suivis des titres différents à chacun d'eux ; 3° le verbe , *donner*, accompagné des pronoms singulier ou pluriel de la troisième personne selon qu'il y a une ou plusieurs divinités invoquées; 4° l'énumération plus ou moins complète du *pirkherou* réclamé de ces divinités; 5° l'indication du personnage en faveur duquel on réclame ce *pirkherou*, et en tête des titres et du nom, la liaison *ni ka-ni..., au double de...* Supposons, par exemple, une stèle dédiée à Osiris en l'honneur d'un certain Ousirtasen[1]. La formule dédicatoire en sera ainsi conçue, selon ce que je viens de dire : 1 2 3 4 5 .

Le premier membre, *sout-hotpou-dou*, signifie littéralement *le roi donne table d'offrande*, et le sens de *roi*, pour *sout*, *souton*, de *table d'offrande* pour *hotpou* est assuré, au moins en ce temps-là, par plusieurs variantes graphiques dont je ne veux donner ici qu'un seul exemple, mais indiscutable. Je l'emprunte à une petite statue dont les inscriptions ont été estampées par Devéria. La formule ordinaire y est écrite, par caprice de scribe [2] « *Le roi donne une table d'offrande* à Amon, roi des dieux, pour qu'il donne une bonne vie à qui agit selon sa volonté[3], la vieillesse à qui le met en son cœur. » Le premier caractère est un *roi* agenouillé *donnant un hotpou*, et répond à « le roi donne une table d'offrandes ». Toutefois cette phrase, quelle qu'en fût

1) *Stèle C 18* du Louvre; cf. Gayet, *Musée du Louvre, Stèles de la XII*e *dynastie*, pl. LII.

2) L'homme ne tient pas *le sistre* dans l'original, mais le *signe de vie* : j'ai remplacé ce type par le plus rapproché de ceux que nous possédons.

3) Litt. : « à qui agit *sur son eau* ».

la valeur originale, ne formait plus alors qu'une sorte de verbe complexe de force active, car son régime, le nom ou les noms des dieux qui le suivent sont toujours introduits directement, sans l'aide d'aucune préposition : *sout-hotpou-di* Osiri, où notre langue nous contraint de traduire LE ROI-OFFRANDE-DONNE A OSIRIS ou à peu près *offrande royale à Osiris*. Je n'insiste pas sur l'explication du reste, dont le sens n'est plus contesté par personne à ma connaissance : « Offrande royale — à Osiris Khonit-Amenatiou — pour qu'il donne — un [sort-la-voix] repas funéraire en miches, cruches pleines, volailles, viande de bœuf, gâteaux, étoffes, sachets de fard, toutes les choses bonnes et pures dont vit un dieu — au double du héraut du préfet, Ousirtasen. » Toutes les combinaisons possibles de dieux et de déesses, de souhaits, de titres d'individus viennent s'intercaler dans ce cadre, sans jamais en altérer la signification, au moins à l'époque thébaine.

Si l'on analyse la formule équivalente de l'époque memphite, on voit bientôt que les éléments s'y groupent autrement et qu'ils y ont un sens assez différent. La version qu'on en peut appeler la version-type, comporte en tête le *sout-hotpou-dou* comme l'autre ; puis les mots *hotpou-dou* répétés deux fois, mais avec un nom de dieu différent, celui d'Anubis ou celui d'Osiris, rarement celui d'un autre comme Gabou[1], presque jamais, sinon jamais, celui d'une déesse ; si bien qu'on a *Anoupou-hotpou-dou* et *Osiri-hotpou-dou* au lieu de *sout-hotpou-dou* ; derrière chacun de ces noms, des souhaits appropriés en faveur du mort ; enfin, le nom et les titres de celui-ci, mais introduits directement, sans la mention du *double* *ni ka ni*...

1) Mariette, *Les mastabas*, p. 186. Gabou me paraît être une variante de sens et non de son du dieu qu'on appelle Sibou. Le nom de l'oie *Gabou* me paraît lui avoir été donné à côté de celui de l'oie *Sibou*, à cause du sens *replier*, *fléchir*, qu'a le verbe *gabou* en égyptien : Sibou est qualifié *Gabou* à cause de la posture contournée et pliée que nous lui voyons sur les tableaux mythologiques.

qu'on trouve dans la formule postérieure. Soit une princesse nommée Honit-rì, surnommée Homi[1], sa formule s'établira comme il suit : [1] [2] [3] [4] [4a]. J'ai choisi exprès l'exemple d'une femme, parce qu'il fait mieux ressortir une des différences fondamentales qui séparent la formule archaïque de la formule classique. Dans celle-ci, le verbe qui annonce les faveurs demandées a pour sujet un pronom se rapportant aux dieux invoqués et, par suite, ces dieux eux-mêmes ; dans celle-là, les pronoms se rapportent, comme le prouve le genre féminin employé ici, à la personne même qui est l'objet de ces faveurs. Il faut donc traduire, en adoptant la valeur courante du *hotpou-di* : « *Le roi-donne-table d'offrandes*, — *Anubis-donne-table d'offrandes*, pour qu'*elle* soit enterrée dans la nécropole et que *sa* vieillesse soit très bonne ; — *Osiris-[donne]-table d'offrande*, le chef de Mendès, pour que sorte la voix, miches-pains, — cruches pleines, à *elle*, en toute fête chaque jour, éternellement ; — [à elle] la fille royale légitime, Honitrì-Homi. » La formule a beaucoup de variantes que je ne puis étudier ici. Rarement elle se restreint et elle se réduit au *sout-hotpou-di*, sans toutefois modifier pour cela la construction grammaticale[3]. Souvent, elle ne répète le *hotpou-dou* qu'une fois avec un seul dieu[4], elle intercale le nom du mort entre les titres des dieux et l'énumération des faveurs réclamées[5]. Le plus souvent, elle se développe de façon variée, et elle ajoute de nouveaux *hotpou-dou*, un pour une forme secondaire d'une seule ou de chacun des deux dieux, de manière à substituer la division quaternaire ou ternaire à la division binaire du monde : ainsi l'on a, à côté des *hotpou* en l'honneur d'Anubis, *maître du To-Zosri*, et d'Osiris,

1) Mariette, *Les mastabas*, p. 360.

2) Le texte de Mariette ne donne pas le signe *dou* ; je l'ai rétabli d'après l'analogie des textes pareils, pour montrer la formule dans toute sa régularité.

3) Mariette, *Les mastabas*, p. 367.

4) Mariette, *Les mastabas*, p. 247, 251, 252, 265.

5) Mariette, *Les mastabas*, p. 259, 336.

chef de Mendès, des *hotpou* secondaires en l'honneur d'Anubis, *maître du palais divin*, et d'[Osiris] *Khonît-Amenatiou*[1]. De plus, la formule inscrite une première fois dans le haut d'une stèle ou d'une porte se répand sur les montants. L'usage le plus fréquent était alors de ne mettre le *sout-hotpou-dou* qu'au début de la formule, sur le linteau de la porte, et de ne pas le répéter sur les montants. On affectait alors chacun de ceux-ci soit à un seul, soit à chacun des deux dieux et à ses formes, et on en commençait l'inscription non par *sout-hotpou-dou*, mais par *Anoupou-hotpou-dou* et par *Osiri-hotpou-dou*[2]; si les montants comportaient deux ou plusieurs colonnes, chacun des deux *hotpou* pouvait s'y subdiviser en *hotpou* secondaires, comme dans l'inscription du linteau[3, 4].

La différence des deux formules répond-elle à une différence de rite? On remarquera d'abord que le *sout-hotpou-dou* unique de la formule classique est d'un temps où la table d'offrandes pouvait remplacer à elle seule le mobilier entier, tandis que le *sout-hotpou-dou* triple de la formule archaïque est d'un temps où l'on trouve souvent encore dans les tombes un mobilier complet à côté de la table d'offrandes, des disques, des plaques à godets, des cuves, des pieds d'autel. On est donc amené à penser que chacun des trois *sout-hotpou-dou* correspond à la présence d'un meuble particulier, nécessaire à la validité de la cérémonie, et, si l'on se rappelle que l'annonce du *sout-hotpou-dou* provoque, au moment où l'on dresse la *khaouît*, l'apparition d'un premier disque isolé[5], on en arrive aussitôt à concevoir l'idée que les deux disques mis en place aussitôt après, à l'instant où le *sout-hotpou-dou* s'accomplit, étaient destinés primitivement chacun à l'un des dieux interpellés d'ordinaire dans la formule archaïque, Osiris et

1) Mariette, *Les mastabas*, p. 230, 259, 375, 377, 433.

2) On trouve pourtant plus d'une stèle où le *sout-hotpou-dou* est répété à cette place, dans Mariette, *Les mastabas*, p. 278, 291, 295, 368.

3) Mariette, *Les mastabas*, p. 283 393, 408, 408, 412-415, 422.

4) Mariette, *Les mastabas*, p. 424, 446; pour les variantes un, le *hotpou*, est fait même dieu sur les deux montants à la fois, cf. Mariette, *Les mastabas*, p. 247, 265.

5) Cf. ce qu'est dit à ce sujet à la p. 306, 308, du présent mémoire.

Anubis. Je ne doute point pour ma part qu'il en ait été ainsi dans l'esprit de ceux qui réglèrent très anciennement l'ordre et la marche du repas funéraire : ils exigèrent la consécration de trois disques ou de trois tables, qui étaient données ou passaient pour être données, la première par le roi régnant, la seconde et la troisième par Anubis et par Osiris ou réciproquement. L'emploi du mot *soutonou*, *sout*, nous montre que cet usage ou ne s'établit ou du moins ne prit sa forme définitive que dans l'Égypte des dynasties humaines, déjà unie en royaume entre les mains d'un seul pharaon[1]. La présence de deux dieux seulement et le choix qu'on fit d'Anubis et d'Osiris s'explique sans peine. L'épithète primordiale de l'Osiris invoqué dans cette circonstance est *nibou Didou*, le maître de Mendès[2], c'est-à-dire l'Osiris du Delta, l'Osiris du Nord. Celles de l'Anubis étaient *chef du palais divin*, *résidant dans Ouît*, qui sont complétées parfois par la glose *maître de Sapa*[3] ou de Cynopolis dans la Moyenne Égypte : ce chacal est sous des noms divers le dieu principal des morts et parfois même des vivants dans l'Heptanomide, un dieu du Sud pour les théologiens d'Héliopolis qui paraissent avoir codifié le dogme funéraire, comme les autres dogmes, aux temps antéhistoriques. C'est donc encore la grande division en Nord et Sud qui prévaut ici comme dans le reste de la tombe : ceux qui craignaient qu'elle ne suffît pas à la sécurité du mort pouvaient arriver à la division quaternaire, en joignant aux deux disques du caveau les deux disques du vestibule. Ceux-ci auraient été alors dédiés à Anubis et à Osiris dans ces formes secondaires dont je viens de parler[4], et auraient servi à compléter l'approvisionnement funéraire dans les quatre *maisons* du monde, à l'Ouest et à l'Est comme au Sud et au Nord.

Le rite auquel la rédaction la plus ancienne de la pancarte nous ramène peut donc être conçu comme il suit. L'*homme au rouleau* et le *domestique*, au moment où le repas allait commencer sérieu-

1) J'ai montré ailleurs ce que valait ce titre de *souton*.
2) Mariette, *Les mastabas*, p. 231, 259, 265, 273, 274, 283, 286, etc.
3) Mariette, *Les mastabas*, p. 424.
4) Cf. ce qui est dit plus haut, p. 317 du présent mémoire.

sement, posaient trois disques ou, si l'on veut, trois plateaux sur le sol à l'entrée de la maison du mort, au pied de la paroi ouest du caveau. Le premier était censé provenir d'un don du roi; les deux autres étaient donnés respectivement par Osiris et par Anubis. Le roi donnait-il réellement le sien? Rien n'est plus fréquent en Égypte que les objets de tout genre, dont le roi a fait un cadeau à tel ou tel de ses sujets qu'il voulait récompenser d'un service rendu ou honorer particulièrement. On les reconnaît à une formule toujours la même qu'on y voit gravée : *rdou-tou ma hosouou nati khir souton*, qui signifie littéralement *donné en chants de par le roi*, mais qu'on traduit de façon plus intelligible pour nous, *donné par la faveur du roi*[1]. Le roi concédait de la sorte des statues qu'on exposait dans les temples[2], des stèles[3], des vases[4], du terrain pour y construire un tombeau, et ce tombeau lui-même[5], la pierre de choix nécessaire aux parties soignées de la construction, des montants de porte, des sarcophages[6]. Ce n'était naturellement que l'exception aux temps

1) L'expression a été étudiée par Birch, *Mémoire sur une patère égyptienne du Musée du Louvre*, p. 4-17, par Dévéria, *Mémoires et fragments*, t. I, p. 312-314, et par Mariette, *Karnak*, p. 42-43, qui en ont expliqué l'usage sans en reconnaître l'origine. Les réceptions solennelles dans lesquelles le roi voulait honorer un de ses sujets étaient de véritables scènes d'opéra, où l'assistance et le roi lui-même chantaient les louanges du personnage, avec accompagnement de sistres et d'autres instruments : on disait alors d'un personnage ainsi accueilli qu'il *entrait avec les chants* et *sortait avec les clameurs* de la foule. Les donations s'accomplissaient en seances solennelles, du genre de celles qu'on voit figurées à El-Amarna par exemple, ou décrites dans des romans, tels que les *Mémoires de Sinouhît*; de là cette formule, *donné* [*em hosouou*] *dans les chants de par le roi*.

2) On trouve des statues de ce genre dans la plupart de nos musées : je citerai seulement celles qui furent découvertes dans le temple d'Amon par Mariette, *Karnak*, pl. VIII, *f, p, r, s*; cf. Birch, *Mémoire sur une patère*, p. 12.

3) Mariette, *Abydos*, t. II, pl. XXXIII, stèle de Nibouâi.

4) Vases en argent et en or de Thoutii au Louvre, dans Birch-Chabas, *Mémoire sur une patère égyptienne*, p. 4, 12.

5) Ainsi dans les *Mémoires de Sinouhit*, cf. Maspero, *Les Contes populaires*, 2e éd., p. 128-130; les tombeaux de la reine Titi et de la reine Isît à Thèbes étaient des concessions de ce genre (Champollion, *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, t, I, p. 385, 390).

6) Maspero, *De quelques termes d'architecture egyptienne*, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1885-1889.

ordinaires, mais y eut-il jamais un temps où ce fut la règle, et où le roi donnait réellement le disque dont le mort se servait? On remarquera en premier lieu que, dans ces âges antérieurs à toute monnaie, les traitements des individus attachés de près ou de loin au service du roi ou à sa personne étaient payés en nature[1] : le souverain leur accordait des rations de vivres sur ses magasins, ou, s'il tenait à les honorer particulièrement, sur sa cuisine même, ainsi que font encore les sultans ou les califes des *Mille et une Nuits*. Des exemples d'époque memphite relativement nombreux nous montrent qu'il en agissait de même à l'égard des morts et qu'il leur assignait les repas funéraires (*pirkherou*) sur les différentes administrations de sa maison royale[2]. La *sortie-de-voix* est liée si intimement aux *hotpou*, comme nous le verrons, que l'une ne se pouvait séparer des autres. Il faut donc admettre, je pense, qu'au début l'expression *sout-hotpou-dou* cachait une vérité, et que le roi donnait réellement aux morts de sa maison un plateau, un disque, une table pour le repas funéraire qu'il leur octroyait. Ce point établi, ne peut-on pas admettre que la donation de tables analogues par Osiris et par Anubis n'est pas moins authentique? Le contrat de Siout montre que les prêtres du temple élevé au dieu chacal dans cette ville, et, par suite, le dieu chacal lui-même, étaient tenus, en acquit des fondations pieuses à lui faites par le prince Hâpizaoufi, de payer aux statues de ce prince, à son double, dans le temple et dans le tombeau, des quantités de viandes, liqueurs, offrandes diverses, aux jours de fête prescrits par la loi religieuse[3]. Le dieu faisait donc pour ses féaux ce que le roi faisait pour les siens; il leur envoyait un repas funéraire, une *sortie de voix*, sur sa cuisine, et l'expression

1) Cf. les rations journalières de vivres que Sinouhît reçoit du prince de Tonou d'abord, puis du roi d'Égypte (Maspero, *Les Contes populaires*, 2e éd., p. 105, 128), celles que Khéops accorde au magicien Didi (*id.*, p. 76) et le roi Nibkanirî à la femme d'un paysan (*id.*, p. 48).

2) On en verra la preuve dans Maspero, *Études egyptiennes*, t. II, p. 224-226, 249-250. Dans le *Conte des Magiciens*, le roi Khéops fait porter des provisions de chez lui à certains magiciens morts et à plusieurs rois ses prédécesseurs (Maspero, *Les Contes populaires*, 2e éd., p. 63-64, 67).

3) Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 62-74.

Anoupou-hotpou-dou de la formule semble bien prouver qu'un disque ou une table venait de chez lui avec les provisions. Ce qui est vrai d'Anubis l'est d'Osiris, car les nécropoles renfermaient d'ordinaire un temple de l'un comme de l'autre de ces dieux, et les défunts ne devaient pas hésiter à léguer des biens à chacun d'eux pour le bien-être de leur âme : l'*Osiri-hotpou-dou* caractérisait donc le disque donné par Osiris pour ce qu'il s'était engagé à fournir au mort, de la même manière que le *sout-hotpou-dou* et l'*Anoupou-hotpou-dou* désignaient le disque donné par le roi et le disque donné par Anubis pour leur quote-part du repas funéraire.

La différence des formules répond donc à une différence de rite. On avait au début trois disques, ou si l'on veut, trois tables de provenance diverse, chacune avec ses provisions particulières : la table du roi était alimentée par le roi lui-même en faveur du mort, les tables des dieux étaient alimentées par les dieux, mais sur les revenus que le mort avait attribués aux temples à son intention, et c'est pour leur entretien qu'on voit les figures des domaines apporter et entasser devant la figure du mort les produits de l'agriculture et de l'industrie égyptienne. La première formule répond à cet état de choses et le souvenir de ce triple rite s'est immobilisé sur la pancarte. Lorsqu'on eut supprimé les trois disques, et qu'on les eut remplacés dans l'usage courant par une table unique, on enleva la mention des deux disques divins, et on ne laissa plus subsister que celle de la table royale dans la formule d'époque classique. Les raisons de cette modification sont évidentes, mais je me bornerai à les indiquer brièvement. A mesure que la royauté égyptienne se développa, le pouvoir royal devint sinon de plus en plus absolu, du moins de plus en plus efficace, et rien ne se fit plus que par le roi. Il était le maître réel des personnes et des choses, et les plus nobles ou les plus puissants ne tenaient leurs biens et même leur vie que de lui, à titre de dépôt toujours révocable. Lorsqu'un Égyptien donnait quoi que ce soit à un dieu pour le bien-être de son âme, ce n'était pas son bien propre qu'il lui cédait, mais en fin de compte le bien du roi, dont il n'était, lui, que le dépositaire. L'offrande des trois

tables venait donc du roi, directement dans le *sout-hotpou-dou*, indirectement dans l'*Anoupou-hotpou-dou* et dans l'*Osiri-hotpou-dou*; on jugea inutile de maintenir la division entre ces trois parties d'un même domaine, et on supprima les deux tables divines jugées inutiles, ou mieux on reversa sur la table unique du roi ce qui avait passé jadis sur les deux tables des dieux. Comme on n'avait plus, dès lors, aucune raison de conserver dans la formule courante ce qui n'existait plus dans la réalité courante, on changea le triple *sout-hotpou-dou, Anopou-hotpou-dou... Osiri-hotpou-dou...* en un *sout-hotpou-dou* unique.

Le roi se chargea donc de centraliser les offrandes; mais pourquoi, au lieu qu'il les donnait jadis au mort directement, voulut-on qu'il les donnât à une ou plusieurs divinités pour que celles-ci les transmissent au mort à leur tour? Ici, ce n'est plus simple question de rite, mais la modification de la formule me paraît prouver sans contestation possible que le dogme se modifia. La donnée première du repas funéraire, en Égypte et ailleurs, est telle. Tout d'abord, le mort habitant les recoins obscurs de sa tombe, on lui apporte des mets et des liqueurs qu'il vient manger et boire matériellement, lorsque les vivants se sont retirés : il les absorbe de façon directe, imprimant ses dents sur la chair des victimes ou sur la pâte des pains, et c'est cette chair ou cette pâte même qu'il s'assimile et dont il vit, comme du temps où il était encore au soleil de son pays. La trace de cette croyance est partout visible dans les textes des Pyramides, par exemple, et l'on y voit le roi défunt mangeant et buvant en tant que Papi ou Téti lui-même, non pas en tant qu'âme, double ou Lumineux de Papi et de Téti. Un premier progrès s'accomplit, lorsqu'au lieu d'admettre que le mort dévorait les objets corporellement, supposition dont une expérience journalière démentait la réalité, on imagina qu'il s'appropriait uniquement ce que nous pourrions appeler leur quintessence, et que, sans toucher à leur corps, il absorbait leur âme et s'en alimentait. C'était alors le défunt tout entier qui se nourrissait ainsi, et cette conception suffit tant qu'on l'imagina lié indissolublement au tombeau sous forme de *double*; mais quand, par la suite, on imagina qu'il pouvait quitter ce monde

pour aller résider dans un séjour défini auprès d'un dieu particulier comme Osiris, ou pour naviguer sur les eaux célestes à travers la nuit et le jour sur la barque de Râ, on fut bien obligé de chercher une solution nouvelle aux difficultés inattendues que soulevait le problème de la survivance ainsi modifié. Le *double* demeurant au tombeau pouvait y prendre son repas en personne et comme de la main à la main, mais le *double* colonisé dans les Champs d'Ialou et celui qui faisait partie de l'équipage du Soleil, comment auraient-ils été capables de recevoir là-haut ce qu'on leur présentait ici-bas? Les dieux seuls avaient qualité pour accepter le sacrifice et leur en transmettre le bénéfice; on n'hésita pas à s'adresser en pareil cas à un ou plusieurs d'entre eux, à ceux qui avaient charge des âmes dans la cité où le mort avait vécu, à ceux envers lesquels il entretenait une dévotion particulière, à ceux dont la supériorité était reconnue de son temps. Si la formule archaïque remonte à l'âge où l'on croyait que l'âme logeait auprès du corps dans le caveau, la formule classique appartient à celui où l'on pensait que l'âme désincarnée quittait sa tombe et s'en allait habiter soit quelque région lointaine de notre monde, soit même un monde différent du nôtre. Cette dernière conception se rencontre déjà dans beaucoup des textes les plus vieux que nous connaissions, ceux des Pyramides, mais elle ne supplanta que fort lentement les conceptions plus anciennes, et l'on peut fixer presque certainement la date de son triomphe définitif aux dynasties intermédiaires entre la VIe et la XIe, au moment où la formule archaïque disparaît presque complètement des monuments et s'y trouve remplacée par la formule classique.

Le mode de transmission est, nous l'avons vu, la *sortie de voix*, mais comment la voix sortait-elle et quel était le rite qui l'obligeait à sortir? Dans le cérémonial le plus antique, les portions d'offrande présentées étaient laissées dans la chambre où le sacrifice avait eu lieu, pour que le mort les y mangeât. Les officiants se bornaient donc à les nommer l'une après l'autre, puis à prononcer sur elles une formule qui les lui attribuait et qui lui apprenait leur origine ou leur nature intime : elles se rattachaient toutes à la création bienfaisante, et l'Œil d'Horus qui les

avait produites leur infusait des vertus favorables à la survivance indéfinie. La voix, dans cette première conception, n'avait d'autre rôle que celui d'un nomenclateur ou d'un évocateur : elle appelait le double à son dîner et elle lui annonçait ce qu'on lui apportait, comme un maître d'hôtel aurait pu faire dans un banquet de vivants. Les formules qui accompagnaient le service de la pancarte furent rédigées à cet effet, puis, une fois adoptées, elles se perpétuèrent par tradition, sans plus se modifier, quand l'idée changea qu'on se faisait des conditions nécessaires à l'approvisionnement des âmes. Lorsqu'on en vint à croire que celles-ci ne consommaient plus le corps même mais simplement l'âme ou le double des aliments, la voix et par suite la formule qu'elle modulait acquirent des qualités nouvelles : elles détachèrent cette âme de sa matière visible et la livrèrent invisible à l'âme ou au double invisible du personnage auquel elles la consacraient. Le tableau gravé sur les stèles, ou sur les parois du tombeau à côté de la pancarte, a été composé sous l'influence de cette conception nouvelle. On y aperçoit toujours le mort, tel qu'il est dans son caveau, assis devant sa table inaccessible comme lui, et tendant la main vers elle afin d'y saisir quelque mets masqué d'ordinaire par les feuilles de palmier; quand la scène est complète, les offrandes sont empilées de l'autre côté, tandis que deux ou trois prêtres exécutent sur elles les opérations nécessaires. Leur voix tue à la terre chacun des objets qu'elle annonce, et dépêche leur double à travers la muraille, sur la table du caveau où *il sort* aussitôt à la disposition du mort : sitôt que *la voix sort*, leur double sort, *pains*, *gâteaux*, *liqueurs*, *volaille*, *viandes de boucherie*, *parfums*, *étoffes*, selon la nature de l'objet présenté dans la chapelle funéraire. La présence constante de la table dans cette représentation montre que le double des aliments ne pouvait sortir que sur cette table même, mais qu'était cette table ? Le bloc de pierre que nous appelons la table d'offrandes a succédé, ainsi que je l'ai indiqué plus haut[1], aux trois disques du roi, d'Osiris et d'Anubis : elle remplace à elle seule la *khaouît*, le guéridon

1) Cf. p 311-312 du présent mémoire.

du mort, et les disques sur lesquels on apportait les trois parties constituantes du repas funéraire. Cette simplification du service s'était produite à une époque très ancienne, car on trouve déjà la table d'offrandes dans les plus vieux tombeaux connus. On y devait placer tour à tour tout ce qui autrefois était réparti entre les divers ustensiles du mobilier, et c'était sur elle seule que chacun des mets ou des liquides pouvait recevoir la consécration nécessaire pour passer des mains du prêtre à celle du double, du monde des vivants à celui des morts. C'est une règle, en effet, dans la magie égyptienne, et dans toutes les opérations qui touchent à la magie, que la mélopée, l'invocation, le geste, l'acte même n'ont point d'effet positif et durable, si on ne leur prête, comme pour les fixer et pour les soutenir à la façon dont le corps soutient l'âme, un support matériel, un talisman, un amulette, qui demeure entre les mains de l'opérateur quel qu'il soit. La table était devenue très rapidement le talisman indispensable à la transmission des vivres, et sa valeur comme talisman s'était si bien établie indépendamment de tout usage matériel, qu'on pouvait diminuer ses dimensions jusqu'à la rendre incapable de recevoir la moindre offrande réelle, sans diminuer en rien son efficacité. On en était arrivé à fabriquer de véritables trousses portatives, où tout un matériel minuscule rendait aux dieux et aux morts le même service que le matériel usuel[1], et les tables d'offrandes longues de quelques centimètres à peine, et qu'on pouvait avoir toujours sur soi, ne sont pas rares dans nos collections[2]. Quelque taille qu'elle eût, la table visible dans la chapelle d'un tombeau était comme un condensateur ou un accumulateur qui permettait l'emmagasinement des objets d'offrandes et leur transport : le guéridon invisible, dont l'image est dessinée sous la pancarte, était comme le récepteur dressé à l'autre extrémité du circuit établi par la voix entre le prêtre et le mort. Nous entendons parler, dans beaucoup de contes populaires, de nappes ou

1) Le Musée de Gizèh possède une trousse de ce genre, qui date de la VIe dynastie, et qui fut découverte par Mariette à Saqqarah (*Guide du visiteur* p. 219, n° 1007).

2) Maspero, *Guide du visiteur*, p. 293, n°s 4770-4771.

de plateaux merveilleux, qui se couvrent de mets variés à l'ordre du possesseur[1] : le guéridon avait la même propriété, mais de deux manières. C'avait été d'abord la seule voix du vivant qui y avait fait *sortir* les mets. Puis, on avait supposé que le mort, lisant sur la muraille la carte du menu et se récitant à lui-même la formule correspondante, avait pu suppléer ainsi à l'absence du prêtre, et qu'alors les mets étaient *sortis* à sa propre *voix*, pourvu qu'elle fût *juste*; c'en était assez que les formules et les rites eussent été accomplis réellement une première fois, le jour des funérailles, pour qu'il fût investi désormais du droit de pourvoir ainsi lui-même à ses besoins, mais, plus souvent on renouvelait les cérémonies ou les prières, plus efficaces devenaient ses moyens d'action. Le *sout-hotpou-dou*, qui était la plus puissante d'entre elles, dut donc se modifier selon les conditions qu'on jugea aux diverses époques le plus favorables à la transmission des offrandes, c'est-à-dire, avant tout, à la *sortie de la voix*. Tant que l'on crut d'une manière générale que la mort habitait son tombeau, on ne douta pas qu'il fût assez rapproché de l'officiant au moment des offices, pour percevoir distinctement le son de la voix au fond de la retraite où il se tenait caché : comme il y avait transmission directe de la voix, le *sout-hotpou-dou* archaïque s'adresse directement au mort sans intermédiaire d'aucune sorte. Du jour où l'on admit que les morts quittaient leur tombeau et s'en allaient résider dans des paradis divers, hors de l'Égypte, on ne put faire autrement que d'avouer que la voix du prêtre ne leur arrivait plus dans leurs séjours lointains, et, par suite, que leur table risquait de ne plus jamais se garnir. Il fallut prendre des intermédiaires, les dieux présents dans les temples et dont les *doubles* incarnés aux statues prophétiques[2] pouvaient

1) On trouve la serviette ou la nappe dans des contes français (Sébillot, *Litterature orale de la Basse-Bretagne*, p. 212-214; Carnoy, *Littérature orale de la Picardie*, p. 299-302), corses (Ortoli, *Contes corses*, p. 171-178), écossais, allemands (Musæus, *Volksmærchen der Deutschen*, 1868, t I, p. 81 sqq.); la table se rencontre plus rarement (Carnoy, *Litterature orale de la Picardie*, p. 312-313), ainsi que la sacoche (Houdas, *Histoire de Djouder le pécheur*, p. 25 sqq.).

2) Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie egyptiennes*, t. I, p. 77-91.

recevoir l'offrande et la voix pour la distribuer à leurs fidèles; puis, afin d'être certain que leur concours ne manquerait point, on leur parla au nom d'un intercesseur auquel ils ne pouvaient rien refuser, au nom du roi leur fils. C'est alors qu'on modifia la formule archaïque directe pour en faire le *sout-hotpou-dou* classique à transmission indirecte. Dans la conception nouvelle, le sacrifice au mort demeura une *sortie de voix* comme par le passé, mais une sortie de voix à deux degrés : le prêtre chargeait le roi de passer la voix et les vivres aux dieux, puis les dieux passaient la voix et les vivres au mort.

Ces points admis, l'explication des cases qui suivent ne présente plus de grandes difficultés. On commençait par garnir la table des éléments indispensables au repas, les pains et les liqueurs. Et d'abord[1], le *domestique*, agenouillé, tendait d'une main une miche — *shonsou*, — de l'autre une cruche scellée et coiffée de son chapeau d'argile, *douaou*[2], sur quoi le *domestique* disait : « Je te présente l'Œil d'Horus pour que tu le portes à ta bouche[3] ». C'étaient là les premiers accessoires dont on couvrait le guéridon, comme le prouve les figures de la table de Nofriouphtah[4]. Les deux disques de l'antichambre y sont pourvus cha-

1) Cf. Mariette, *Les mastabas*, p. 119, 142, 167, 170, 215, 216, 244, 257 268, 273.

2) M. Piehl considère la *miche* et le *vase* comme de simples déterminatifs, du verbe précédent qu'il lit *âbou* (*Observations sur quelques signes et groupes hiéroglyphiques*, dans les *Actes du Congrès de Stockholm*, IVe partie, p. 29-30). Un coup d'œil sur les variantes réunies par Dümichen (*Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, l. 69 *b-e*, *h-k*, *o-r*, et l. 76-77, *u-s*, pl. XXII, l. 81, *a*, *d-f*, *k*, *n-o*) lui aurait montré que ces deux signes représentent deux mots distincts, dont le phonétique est *shonsou* et *douaou*. Le mot *douaou* sert à désigner une cruche de forme spéciale dont la fabrication est représentée entre autres au tombeau de Ti. C'est surtout de la bière que ces cruches renfermaient, et c'est de la bière commune, la bière de table ordinaire qu'on offrait ici. La preuve en serait fournie, s'il en était besoin, par la représentation de table d'offrandes de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl V), où le terme *douaou* est suivi du mot *haqit*, bière. Ailleurs, il y surmonte deux tasses dont l'une contenait de la bière *haqit* et l'eau *mou* : on buvait l'eau après la bière, pour atténuer les effets de celle-ci qui paraît avoir été fort alcoolique.

3) *Ounas*, l. 87; *Papi II*, p. 364; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. VIII, l. 69.

4) Petrie, *Kahun*, pl. V.

cun d'une miche et de liquides, le premier bière et vin, le second bière et eau; ceux de la chapelle étaient demeurés vides et c'est pour leur donner la même garniture, qu'après les avoir dressés, on offrait en premier lieu la miche et la cruche de bière. La table de l'antichambre une fois présentée, il n'est plus question d'elle, et l'on peut croire qu'elle ne recevait aucune des offrandes qui suivent ou du moins, si elle les recevait, qu'on n'avait pas besoin de répéter sur elles les formules prononcées sur celles de la chapelle : une consécration suffisait pour toutes les tables. D'autres pâtisseries et d'autres liquides réputés indispensables au couvert venaient s'adjoindre sans retard à la miche et à la cruche, d'abord le *toutou*, une miche de forme analogue à celle du *shonsou*, mais plus large et plus ronde à la base, plus émoussée au sommet, puis le *tarothou*, le *pain aplati*, qui est rond et mince comme les *gâteaux de passage* et *d'offrande*[1]. L'*homme au rouleau* les expédiait en deux phrases fort courtes, assonantes au nom de l'objet : « Je te présente l'Œil d'Horus, pour que tu protèges celui à qui il appartient[2]. — Je te présente l'Œil d'Horus, qu'il a arraché[3] ! ». Ces deux espèces de gâteaux doublaient pour ainsi dire la miche qui avait été donnée à la case précédente : deux espèces de liqueurs doublaient de même la cruche, la *zosrit*, le koumi, et la bière *riche*[4] contenues l'une et l'autre dans ces

1) Petrie, *Kahun*, pl. V; sur les *gâteaux d'offrande* et *de passage*; cf. ce qui est dit plus haut aux p. 289-290. Le mot est écrit souvent *trothou* par un *t* simple, mais les variantes réunies par Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXI, l. 71, et celles de Mariette, *Les mastabas*, p. 119, 142, 167, 170, 215, 231, 257, prouvent que les Égyptiens de toutes les époques considéraient ce *t* comme l'abréviation du mot *ta*, *ti*, *pain*.

2) *Ounas*, l. 88; *Papi II*, l. 365, où le texte nous donne sous la forme *t*, *ti*, ce vieux préfixe *ti* que nous avons signalé, M. Erman (*Zu den Inschrift des Hrhuf*, dans la *Zeitschrift*, t. XXX, p. 80-81) et moi (*Revue critique*, 1892, t. XXXIV, p. 363); C'est la première fois, à ma connaissance, qu'on le rencontre avec deux pronoms l'un sujet, l'autre régime; les versions nouvelles, qui paraissent ne plus avoir compris cet emploi, semblent donner, *Je te présente, l'Œil d'Horus qui appartient à Sit (ti-sîtou)*, par allusion sans doute à l'enlèvement de l'Œil par Sit ou par son crocodile.

3) *Ounas*, l. 89; *Papi II*, l. 366; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. IX, l. 71.

4) Les Égyptiens disaient *la bière de khnemsou*; les *khnemsou* sont les notables d'une localité, les *meshéikh* de nos jours. Ma traduction rend donc le sens du terme plus que la lettre.

grands bocaux en terre de l'espèce *nomsît*, dont les quatre canopes ont à peu près la figure. « Je te présente l'Œil d'Horus, le peu qu'en a mangé Sit[1] ! — Je te présente l'Œil d'Horus, pour qu'il ne se sépare pas de lui [2]! » Alors le *domestique* prenait un pain et une tasse de bière qu'il posait sur un plateau et qu'il *levait*. L'*homme au rouleau* déclarait : « Je te présente l'Œil d'Horus, et tu l'as porté à ta face ! » Puis, tandis que le *domestique* posait les objets sur le sol en face de l'endroit où le mort se trouvait[3], il continuait : « Lève ta face, Osiris, lève ta face, Ti, que ton Lumineux arrive à toi! Lève ta face, Ti, souhaitant, choisissant, tu vois ce qui sort de toi[4]; ce qu'il y a d'ordures en toi tu t'en laves, ô Ti, et tu ouvres ta bouche par l'Œil d'Horus; tu adresses la parole à ton double, car Osiris te protège du monstre destructeur des morts, et tu as pris ce pain tien qui est dans l'Œil d'Horus[5] ! » Ces provisions mises à terre, le *domestique* reprend une miche et une cruche de bière, et il les pose sur un plateau et, les offrant à genoux, il les place pêle-mêle à la gauche du mort[6]. Tandis qu'il les mélange ainsi, l'*homme au rouleau* s'écrie : « Je te présente l'Œil d'Horus, pour que tu te mêles à lui, — et que tu t'approvisionnes du suc qui sort de toi[7]! » On complétait ce premier service d'un morceau de viande, l'épaule, détaché de la jambe de devant d'un bœuf, et préparé pour être mangé à deux mains : venaient ensuite deux tasses d'eau fraîche, puis deux tasses d'eau clarifiée avec les cinq grains de natron, ou du moins les cinq grains de natron, et l'on posait enfin par terre une cruche

1) *Ounas*, l. 90; *Papi II*, l. 368: Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 72.

2) *Ounas*, l. 91; *Papi II*, l. 368: Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 73.

3) Le fait est indiqué par la rubrique insérée en cet endroit dans le tableau de la pyramide de *Papi II*, l. 370-373.

4) C'est-à-dire, les objets d'offrandes placés devant le mort identifié à Horus, et qui proviennent de l'OEil d'Horus, ainsi qu'il a été dit souvent (cf. p. 283, 289 sqq. de ce volume).

5) *Ounas*, l. 92-97; *Papi II*, l. 369-375; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 74-75.

6) Ici encore, nous connaissons le fait par une rubrique de *Papi II*, l. 383.

7) *Ounas*, l. 98-99; *Papi II*, l. 377-378; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 76-77.

et une miche nouvelle, avec les invocations nécessaires[1]. Ces objets placés, la table pouvait être considérée comme garnie selon les rites et le repas comme bien engagé.

G. Maspero.

(*A suivre.*)

1) *Ounas*, l. 100-103 ; *Papi II*, l. 379 sqq. ; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I pl. X, l. 78-81.

DU SENS PROPRE DES EXPRESSIONS

OMBRE DE DIEU, KHALIFE DE DIEU

POUR DÉSIGNER LES CHEFS DANS L'ISLAM

I

Quand on décrit les conceptions que les Mohamétans se font de la haute dignité de leurs chefs les plus considérables, il semble que l'on énonce un lieu commun en disant que les Orientaux leur appliquent la qualification : *ombre de Dieu sur la terre*. A l'ordinaire on entend cette expression, au sens matériel, de l'ombre que la substance divine projette sur terre. Elle se retrouve dans la liste des titres, non seulement des puissants souverains, mais aussi de roitelets, dans toutes les langues du monde mohamétan : *Ẓill Allâh*, *sâje-i-khudâ*, *tingri sâjesi*, etc. Si nous consultons le livre si intéressant pour l'histoire de la civilisation orientale que *Schihâb al-dîn ibn al-'Omari* (né en 700, mort en 749 de l'hégire) écrivit sous le règne du sultan mamelouck al-Nâṣir ibn Kilâûn sur les formules de l'étiquette en usage de son temps, avec ses listes complètes et systématiquement ordonnées de tous les titres convenant aux khalifes, aussi bien au sultan régnant qu'aux autres princes mohamétans ou chrétiens, et avec ses énumérations de formules usitées à toutes les cérémonies officielles, nous constatons que, dans la longue série des titres pompeux appliqués au sultan mamelouck, l'épithète : « ombre de Dieu sur sa terre[1] » ne manque pas. La même qualification figure dans les inscriptions funéraires et votives, ainsi que dans les inscriptions de mosquées des sultans seldjoucides, dont M. Clément Huart a

1) *Al-ta'rîf bil muṣṭalaḥ al-scherîf* (Le Caire, 1312), p. 84, 1.

publié récemment une collection instructive : sur ces monuments officiels on leur prodigue généreusement le titre : « ombre de Dieu sur sa terre [1] ».

Que le commun peuple mohamétan, porté à l'apothéose des puissants de ce monde, n'ait pas éprouvé de scrupule à se servir d'une pareille hyperbole pour qualifier les maîtres absolus de ses destinées, cela se comprend. Mais il est *a priori* inadmissible que l'expression dont il s'agit ait eu dès l'origine la signification qu'elle a prise dans la suite; dès le milieu du second siècle de l'Islam elle est, en effet, déjà d'un usage général. Les anthropomorphistes les plus grossiers eussent repoussé énergiquement que l'on parlât de Dieu comme s'il avait un corps dont l'ombre pût être projetée sur terre. L'usage de cette expression « ombre de Dieu », pour autant qu'il peut s'appuyer sur la tradition, est un nouvel exemple de ces déformations que nous avons déjà signalées ici-même en traitant du *Dénombrement des secte mohamétanes* (t. XXVI, p. 129 à 137), c'est-à-dire des représentations faussées qu'une mauvaise interprétation des anciens documents de l'Islam a fait prévaloir.

II

La formule « ombre de Dieu sur terre » procède, en effet, de documents qui jouissent de l'autorité théologique dans l'Islam. Nous avons déjà signalé dans nos *Muhammedanische Studien* le passage capital qui a été le point de départ de l'application devenue plus tard générale de cette épithète aux chefs mohamétans. Pour en saisir le sens *véritable* il faut le replacer dans son contexte : *Al-sulṭânu ẓillu-llâhi fî-l arḍi*[2] *ja' wî ilejhi kullu malhûfin*[3], c'est-à-dire : « le gouvernement (temporel) est l'ombre d'Allâh sur terre; tout malheureux trouve en lui un refuge »[4].

1) *Revue Sémitique*, année 1895, p. 369, nº 69. Ici le sultan est aussi appelé : Khalîfat Allâh.

2) Suivant d'autres versions : *fî arḍihi*, c'est-à-dire « sur sa terre ».

3) Variante : *kullu maẓlûmin min 'ibâdihi*, c'est-à-dire « chacun des serviteurs de Dieu auquel on a fait tort ».

4) *Muhammedanische Studien*, II, p. 61.

C'est ainsi qu'il faut interpréter également le proverbe arabe : *Zill al-sulṭân kaẓilli-llâ-hi* : « l'ombre du gouvernement temporel est comme l'ombre de Dieu[1] », c'est-à-dire la protection que procure le pouvoir temporel représente la protection que Dieu lui-même accorde aux hommes. On saisit ici à première vue que le mot *sulṭân* n'est pas encore employé pour désigner la personne même qui exerce le pouvoir, celui qui règne, mais qu'il indique comme dans des textes plus anciens l'institution du gouvernement. C'est celle-ci qui est qualifiée « ombre de Dieu ». Que faut-il entendre ici par ce mot « ombre », ou du moins qu'est-ce qu'on entendait par là à l'époque où cette formule et d'autres analogues sont nées? C'est ce que nous apprendra l'étude du développement pris par la formule dans la littérature traditionnelle.

Dans la version attribuée au compagnon Kathîr b. Murra on trouve à la suite de la susdite sentence les paroles que voici : « S'il (le sultanat) est juste, il peut s'attendre à la récompense, tandis que les sujets doivent en être reconnaissants ; s'il est injuste, il s'est chargé de péchés, mais les sujets doivent faire preuve de support. Si les détenteurs du pouvoir exercent la violence, la terre devient stérile ; s'il retiennent l'aumône, le bétail périt ; s'ils laissent se répandre la luxure, la misère et l'appauvrissement s'en suivent ; s'ils brisent la foi de l'alliance, leur pouvoir passe à l'ennemi »[2]. Tel est le sens que l'on donne à cet attribut du sultanat : « ombre de Dieu sur terre ». On voulait donc attester par cette expression que le sultanat, le gouvernement temporel, est une institution établie par Dieu, pour que toute personne à qui il a été fait tort puisse y trouver un recours ; c'est à lui qu'incombe la responsabilité de représenter la plus haute justice et la plus haute moralité, la perversité des détenteurs du pouvoir causant le malheur de leurs sujets. Deux conséquences se dégagent de cette explication pour la juste intelligence de la formule que nous étudions :

1) Freytag, *Arabum Proverbia*, III. 1, p. 311, n° 1876. Il traduit : « regis umbra ut Dei umbra est ».

2) *Usd al-ghâba*, IV, p. 233.

1° A l'origine ce n'est pas un être individuel unique que l'on qualifie d' « ombre de Dieu », mais l'institution même du pouvoir gouvernemental. La même conclusion ressort aussi d'un vers d'Abû Temmâm, le poète qui a composé, comme son rival Al-Buhturî, une grande quantité de kasidas à la gloire des khalifes de son temps. La lecture de ses poèmes doit être recommandée à ceux qui veulent s'expliquer la nature des notions islamiques sur la dignité des puissants de ce monde. Cet Abû Temmâm dit une fois de toute la race des Abbâssides (et non du seul khalife) : *al-kaumu zillu-llâhi askana dînahu fîhim*, c'est-à-dire « ce peuple est l'ombre de Dieu; il fait demeurer la religion (de Dieu) chez lui[1] »;

2° Ensuite il ressort du rapprochement des formules traditionnelles que, dès le début, l'*ombre de Dieu* est prise ici au sens métaphorique que cette expression présente dans les littératures sémitiques de la manière la plus générale. *Ombre* équivaut ici à *lieu de refuge*. *Zillu-llâhi* est exactement la même chose que le *çêl schaddaï* du psalmiste (XCI,1) de même que le *sêther éljôn* trouve son parallèle exact dans le *satr Allâh*[2] que nous rencontrons à chaque pas dans la littérature mohamétane[3]. La formule, d'ailleurs, conserve le même sens lorsqu'elle se rapporte, non plus à une collectivité, mais à des individualités déterminées. Cette acception métaphorique est confirmée par des expressions qui sont employées dans les mêmes conditions et qui peuvent être considérées comme synonymes de la formule que nous étudions. En voici quelques exemples. Le gouverneur Zijâd, dans le grand discours qu'il tient devant le peuple à Basra, appelle son sei-

1) *Diwân* (édit. de Beyrouth), p. 154, 1.

2) Par exemple : *Musnad Ahmed b. Hanbal*, V, p. 43 : *ista tirî bi-satri-llâhi 'azza wa-galla.* — De même dans une acception tout identique à celle qui nous occupe : *Diwân Abî Temmâm*, 238 et plus loin : *satrun min Allâhi mamdûdun 'alâ-l-harîmi.*

3) Dans le dictionnaire *Al-nihâja fî gharîb al-hadîth wal-athar*, d'Ibn al-Athîr (Le Caire, 1311), III, p. 56, le mot *zill* n'est pas pris au sens métaphorique dans cette formule. Celle-ci est interprétée ainsi : « De même que l'ombre écarte les effets nuisibles de la chaleur solaire, de même le gouvernement écarte toute chose nuisible de l'homme. » Le rédacteur ne cite que la première partie de la sentence.

gneur, le khalife omméjade : *kahfukum alladi ilejhi ta' woûna*, c'est-à-dire « le refuge où vous pouvez chercher protection » (contre toute poursuite injuste)[1]. Ailleurs le khalife abasside Al-Mutawakkil est comparé à la corde tendue entre Dieu et ses créatures : *al-ḥabl al-mamdûd bejna-llâhi wa-bejna khalkihi*[2], c'est-à-dire la garantie de la protection que Dieu accorde aux hommes (comparez : *biḥablin min Allâhi waḥablin min al-nâs*, Koran, *Sur*. III, v. 108)[3]. De la même manière, dans un poème de Jezîd b. Mufarrigh, Mu'âwija est dit : *imâm wa-ḥabl lil anâm wathîḳ*, c'est-à-dire : Imam et corde solide pour les hommes[4]. Dans une parole traditionnelle l'Imam des croyants est nommé le *bouclier* (*ǵunnatun*) qui les défend et les protège[5]. C'est dans le même sens qu'il est appelé l'*ombre* dans laquelle les hommes trouvent un refuge, et spécialement l'*ombre de Dieu*, pour désigner l'*ombre établie* ou *fournie par Dieu* et nullement l'*ombre afférente à Dieu*.

L'usage de l'expression *ẓill Allâhi* ne devient général, selon toute apparence, qu'à l'époque des Abassides. Nous ne saurions décider si elle doit être mise en relation avec le mot de ralliement employé par les conjurés qui travaillaient dans l'intérêt de cette dynastie : *al-ẓill wal-saḥâb*, « l'ombre et les nuages ». L'explication de la valeur de ces paroles est : de même que la terre n'est jamais sans ombre, de même elle ne manquera jamais d'un khalife de la maison d''Abbâs[6].

III

Le titre *Khalîfat Allâh* est donné aux commandants des croyants déjà durant l'époque patriarcale de l'Islam ainsi qu'au temps des Omméjades[7]. On y voit généralement un renchérisse-

1) *Al-Ṭabarî*, Annales, II, p. 75, 16.
2) *Ibid.*, III, p. 1387, 14.
3) Cf. ḥablu ǵiwârin, *Zuhejr* (édit. Ahlwardt), 10. 25.
4) *Khizânat al-adab*, II, p. 515, 20,
5) *Muslim*, IV, p. 280.
6) *Al-Ṭabari*, II, p. 1954.
7) Voir les preuves à l'appui dans mes *Muhammedanische Studien*, II, p. 61. Aux passages cités dans cet ouvrage je voudrais ajouter celui où le poète Abû

ment théocratique sur la qualification de « chef des croyants ». Le lieutenant du Prophète devient le lieutenant de Dieu et cette épithète s'implante d'autant plus dans le langage que l'affaiblissement du pouvoir temporel des khalifes abassides rend plus nécessaire de faire ressortir leur dignité théocratique. L'attribution d'un pareil titre à des chefs terrestres, qui ne paraît guère conciliable à première vue avec la conception mohamétane de la divinité, a été justifiée au point de vue théologique par un appel au Koran, *Sur.* XXXVIII, v. 25 : « Dieu établit David comme khalife sur terre, afin qu'il règne avec justice parmi les hommes ». La fausse acception déjà généralisée du titre « khalîfat Allâh » a empêché les interprètes mohamétans de reconnaître que dans ce verset du Koran David n'est pas institué lieutenant de Dieu, mais protecteur des hommes, chargé de veiller sur eux, conformément au sens du mot dans l'ancien arabe[1]. Il y a, en effet, des objections d'ordre philologique contre l'interprétation usuelle. D'après l'usage de la langue arabe on ne peut être *khalîfa* que d'une personne qui n'exerce plus elle-même la fonction pour laquelle on la remplace. Le khalîfa n'est pas le vicaire (*nâ'ib*) d'un personnage qui soit lui-même encore en possession de puissance et de dignité, mais il est le successeur d'un être qui a lui-même abandonné la place[2].

L'interprétation du titre *Khalîfat Allâh* comme « lieutenant de Dieu » se heurte donc à de formidables difficultés à la fois théologiques et philologiques. Dès les anciens temps de l'Islam on semble avoir ressenti vivement celles de l'ordre théologique. Ainsi on a enregistré dans une des paroles traditionnelles conservées

'Adi al-'Abalî apostrophe l'omméjade Hischâm b. 'Abdalmalik en l'appelant : khalîfat Allâh (*Aghâni*, X, p. 108, 5, *infra*). — Pour le titre *Amîn Allâh* (homme de confiance de Dieu) appliqué aux khalifes omméjades, voir encore : *Agh.*, X, p. 172, 8, à l'adresse de Mu'âwija, *Al Akhṭal* (*Diwân*, édit. de Beyrouth), p. 185, 2, à l'adresse de Al-Walîd, *Ṭabari*, II, p. 208, 15; le khalife repousse ce titre comme une basse flatterie.

1) Par exemple : *Lebîd*, 27, v. 14.

2) *Al-Mâwerdi*, *Constitutiones politicæ* (édit. Enger), p. 22, a beaucoup insisté sur ce point. Voir aussi les passages cités dans mes *Muhammed. Studien*, II, p. 61, n. 5.

par Aḥmed b. Ḥanbal[1] une protestation énergique d'Abû Bekr contre un pareil titre ; à deux reprises il déclare avec insistance qu'il ne veut être nommé que *Khalîfa du Prophète*.

Je crois que l'acception : lieutenant de Dieu, nous offre un nouvel exemple d'une formule mal comprise tout d'abord et dont l'interprétation erronée seule est entrée dans la conscience populaire. De même que nous avons reconnu dans *Ẓill Allâh* l'ombre, c'est-à-dire la protection établie par Dieu, de même le *Khalîfat Allâh* n'est pas le lieutenant ou le remplaçant de Dieu, au sens de successeur prenant la place de Dieu, mais celui que Dieu approuve ou consacre comme khalife (du Prophète). Il y a ici, comme si souvent dans les constructions analogues[2], un génitif qui est subjectif. C'est ainsi qu'on l'a entendu selon moi dans l'ancien temps, alors que l'on décernait ce titre de Khalîfat Allâh aux imams supérieurs de la communauté mohamétane en tant que lieutenants et successeurs du Prophète agréés par Dieu.

Il est intéressant en tous cas de constater que des théologiens rigoristes autorisés évitent le plus possible la formule « lieutenant de Dieu » dans l'acception accréditée par la suite. Au point de vue de la doctrine correcte elle semble avoir toujours provoqué des scrupules. Il y en a un curieux exemple dans une prophétie de Mohammed dont on attribue la conservation au disciple Ḥudejfa b. al-Jamân, un des dépositaires ordinaires des révélations apocalyptiques. Le Prophète lui aurait prédit l'organisation future de la société islamique ; il y décrit la fâcheuse tournure des choses dans les derniers temps avant l'apparition de l'Antéchrist. Des hommes méchants feront de la propagande en faveur de l'erreur et de l'hérésie (*du'ât al-ḍalâla*). Et il termine ainsi : « Quand tu verras en ces jours-là le Khalîfat Allâh sur terre (c'est-à-dire un souverain légitime, dont l'autorité soit fondée sur la loi divine), attache-toi étroitement à lui, alors même qu'il

1) *Musnad*, I, p. 10.

2) De la même manière Mohammed dit dans une sentence traditionnelle : « Quiconque obéit à mon Émir (*amîri*), m'a obéi à moi-même, et quiconque fait opposition à mon Émir, m'a fait de l'opposition à moi-même » (*Muslim*, IV, p. 276). Ceci s'applique au chef d'État établi par le Prophète ou, ultérieurement, à tout chef autorisé selon la doctrine du Prophète.

consumerait ton corps et qu'il t'arracherait tes biens, etc. » C'est ainsi qu'Aḥmed b. Ḥanbal[1] transcrit cette partie de l'enseignement traditionnel. Or, nous avons déjà montré ailleurs que cet auteur s'en tient scrupuleusement à la lettre des traditions qu'il enregistre dans son recueil, en reproduisant exactement les termes des documents dans lesquels il a puisé[2]. Mais les variantes que l'on trouve dans d'autres recueils ou dans d'autres textes prouvent que l'on avait mis d'autres expressions à la place de Khalîfat Allâh. Al-Ṭabarànî donne uniquement le mot Khalîfat[3]. Al-Bukhârî reproduit une version dans laquelle le « Khalife de Dieu » est remplacé par l'Imâm[4]. Ce terme qui, dans la langue antéislamique, a primitivement le sens général de « modèle[5] », a été appliqué ensuite d'une façon spéciale au chef de l'État et il est devenu dans le langage théologique de l'époque des 'Abassides le terme classique pour désigner le chef religieux de l'ensemble de la société mohamétane. Avant que cette terminologie théologique ne prévalût, le mot a été appliqué assurément aussi à des chefs temporels, oui même à de simples gouverneurs[6]. A partir de l'évolution théocratique de la dignité du Khalife, il n'est plus employé comme titre de souveraineté que pour désigner le khalife lui même. Le titre d'Imam distingue dès lors la dignité théocratique dont il est revêtu, de la dignité purement temporelle des sultans et des émirs.

IGNAZ GOLDZIHER.

1) *Musnad*, V, p. 403.

2) Cf. *Zeitschr. d. deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, L, p. 499 et suiv. Voir aussi la *Revue*, p. XXXV, p. 156.

3) Chez *Al-Ḳasṭallânî* (édit. de 1285), p. 208.

4) *Fitan*, n° II.

5) *Al-Nâbigha* (édit. Ahlwardt), XXVII, v. 34. — *Hudejl*, LXVIII, v. 5.

6) Le poète *Abû Nukhejla* (*Agh.*, XVIII, p. 142,20), qui vivait à la fin de la période des Omméjades, se sert de ce terme pour apostropher un gouverneur. De même dans le *Dîwân* (édit. de Beyrouth, p. 122, 7) *Al-Akhṭal* — qui n'est pas mohamétan, il est vrai — emploie cette qualification pour s'adresser à Bischr b. Merwân, gouverneur de l'Irâk, à l'époque où règnait l'Omméjade 'Abd-al-'azîz. Le khalife lui-même est, dans ce milieu, *Imâm al-warâ* (*Agh.*, X, p. 109,22); cf. *Imâm al-nâs* (*Gamhara*, 159, v. 14).

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Mrs J. H. Philpot. **The sacred Tree or the Tree in religion and myth**. Londres, Macmillan et Cie, 1897, 8° xvi-179 pages.

Mrs Philpot déclare dès la première ligne de son livre qu'elle n'a point eu la prétention de faire œuvre originale, qu'elle n'a pas eu recours à des sources inemployées et qu'il ne faut pas chercher dans son ouvrage de théories personnelles ni de faits nouveaux ; il y aurait donc mauvaise grâce à lui reprocher de ne nous avoir pas donné ce qu'elle ne nous avait pas promis et il semble plus équitable de la louer d'avoir heureusement rempli le plan qu'elle s'était tracé. Mrs Philpot a pensé qu'il y avait un réel intérêt à présenter groupés ensemble les principaux faits qui se rapportent au culte des arbres et des plantes, les principales légendes et les principaux mythes où les arbres et les esprits des arbres jouent le rôle essentiel ; elle a jugé que le grand public des lettrés, des théologiens et des philosophes n'estimait peut-être point à sa juste valeur l'importance des cultes silvestres ni des cultes agricoles, qui sont avec eux en une étroite connexion, et qu'il importait de mettre à sa portée les résultats des recherches des Mannhardt, des Frazer, des Goblet d'Alviella, en débarrassant l'exposé de leurs théories, de l'appareil d'érudition qui l'alourdit quelque peu et rend leurs conclusions d'accès moins facile. Il lui a semblé qu'isolée ainsi des autres formes religieuses qui dans la réalité coexistent avec elle et lui sont intimement unies, l'adoration des esprits de la végétation, avec les rites qu'elle implique et les mythes qu'elle a suscités, apparaîtrait en meilleure lumière et ne serait pas considérée comme devant occuper dans la mythologie une place secondaire et subordonnée par rapport au culte des grands dieux cosmiques, de la terre, du ciel, du soleil et de l'orage d'une part et au culte des morts de l'autre.

Mrs Philpot a reçu profondément l'empreinte des idées de Mannhardt et de Frazer, elle a fait à leurs ouvrages de continuels emprunts et elle s'est parfois peut-être laissé entraîner, à leur suite, à certaines exagérations où les a jetés une réaction justifiée contre la prépondérance démesurée que certaines écoles mythologiques ont assignée aux divinités astrales ou météorologiques.

Le *Golden Bough*, les deux grands ouvrages de Mannhardt (*Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* et *Antike Wald- und-Feldkulte*), la *Mythologie des Plantes*, de A. de Gubernatis, la *Religion of the Semites* de Robertson Smith, la *Migration des Symboles* de Goblet d'Alviella, le recueil de R. Folkard : *Plant-lore, legends and lyrics*; pour l'Égypte les ouvrages classiques de Maspero, pour l'Assyro-Chaldée ceux de Sayce et de J. Menant, et pour la Grèce le livre de C. Bötticher (*Der Baumkultus der Hellenen*) et l'ouvrage récent de L. R. Farnell, *The cults of the Greek States*, constituent les sources principales de l'agréable et élégant essai de Mrs Philpot.

L'auteur a divisé sa monographie en neuf chapitres : le premier est consacré à la distribution géographique des cultes silvestres, à leurs formes les plus anciennes et à leurs origines, le second aux dieux des arbres et spécialement aux divinités silvestres de l'Égypte, de l'Inde et de la Grèce, le troisième aux esprits des arbres et aux démons qui hantent les forêts; dans le quatrième chapitre, Mrs Ph. a passé en revue les mythes qui font naître d'un arbre la race humaine ou certains des dieux et les légendes de métamorphoses; elle a étudié la croyance à la liaison qui unit la vie d'une personne à celle de telle ou telle plante et les conceptions relatives à l'arbre considéré comme symbole de l'énergie reproductrice ; on peut s'étonner qu'elle n'ait pas mis a profit pour cette partie de son œuvre en même temps que ceux que renferme le *Golden Bough*, les précieux documents réunis par M. Sidney Hartland dans le second volume de sa *Legend of Perseus*. Le chapitre v est consacré à la puissance oraculaire et prophétique dont sont investis certains arbres, le chapitre vi à l'arbre cosmique, dont le frêne Yggdrasil constitue la forme la plus développée et la plus parfaite, le chapitre vii, l'un des plus intéressants du livre, aux arbres du « Paradis » considéré comme la demeure des dieux et des premiers parents de l'espèce humaine et comme le séjour des âmes des justes. Dans le chapitre viii Mrs Ph. décrit les rites populaires du mois de mai, en insistant particulièrement sur les coutumes anglaises, et dans le chapitre ix elle retrace à la suite d'Alex. Tille (*Die geschichte der Deutschen Weihnacht*) l'his-

toire très curieuse de la lente formation de l'usage de l'Arbre de Noël, qui est de date relativement récente.

Une remarque qui s'impose tout d'abord, c'est que dans ce livre, qui est une étude de mythologie générale, et qui a pour objet l'une des formes de culte les plus anciennes, l'une de celles qui se retrouvent le plus généralement chez les groupes ethniques dont les conceptions et les coutumes sont restées au plus bas degré de développement, la part est faite singulièrement étroite aux croyances et aux pratiques des peuples non civilisés. C'est à peine si on peut relever çà et là quelques renseignements épars sur les cultes silvestres et agricoles de l'Amérique et de l'Afrique. Et cependant il semble qu'en un tel sujet la méthode employée par A. Lang, dans *Myth, ritual and religion* était de rigueur. Il aurait fallu grouper en un tableau d'ensemble les principaux rites en usage dans les cultes dont les esprits de la végétation sont l'objet chez les diverses races non civilisées et les principaux mythes où ils figurent; on aurait alors recherché ce qui a survécu dans la religion et la mythologie des peuples aryens et sémitiques, dans les cérémonies et les légendes de l'Égypte, dans le folk-lore de l'Europe, de ces croyances et de ces coutumes cérémonielles. On serait ainsi parvenu à mettre en lumière plus clairement que ne l'a fait Mrs Philpot le caractère très primitif de cette forme de culte, l'une des premières, peut-on croire, que l'homme ait connue, contemporaine très probablement de l'adoration des morts et du culte totémique des animaux. Il semblerait que pour M^rs^ Ph., une croyance ait l'âge du document dans lequel elle nous a été conservée et que sa forme la plus archaïque soit celle qu'elle revêt dans le monument le plus ancien où nous la pouvons retrouver. L'évolution religieuse n'a pas marché du même pas sur la surface entière du globe et il se peut faire que tel rite découvert hier dans un canton perdu de la Nouvelle-Guinée ou du Brésil corresponde à un stade bien antérieur à celui que représente la figuration symbolique d'un mythe que nous trouvons gravée sur un cylindre chaldéen, vieux de plusieurs milliers d'années. Aussi, lorsqu'on veut déterminer, et ce sont là des recherches qui ne peuvent guère aboutir qu'à des conclusions pour une large part conjecturales, quelle est la forme originaire d'un rite ou d'un mythe est-il peut-être sage de s'efforcer tout d'abord de découvrir les pratiques ou les croyances où apparaît avec le caractère le plus primitif et le plus grossier la manière de sentir ou de penser qui lui a donné naissance, si récent que puisse être le document par où nous est parvenue la connaissance de cette pratique ou de cette croyance. Un bon nombre des lé-

gendes que nous ont conservées les Brâhmanas, commentaires rituels des Védas, sont très probablement de date beaucoup plus ancienne que les hymnes védiques et correspondent en tous cas à un stade de moindre civilisation, à des conceptions moins éloignées des premières et balbutiantes tentatives que l'homme a faites pour s'expliquer l'univers. Si Mrs Philpot n'avait pas un peu perdu de vue ces principes généraux, qui sont du reste ceux de l'école même, à laquelle par l'ensemble de ses idées elle paraît se rattacher, elle aurait adopté un autre mode d'exposition ; son livre y aurait gagné en ordre et en clarté, et il semble bien que la portée et la valeur en eussent été accrues.

Venons-en maintenant à quelques remarques particulières. Mrs Philpot semble accepter comme une vérité acquise l'existence d'une double civilisation chaldéenne ; l'une de ces deux civilisations serait sémitique, l'autre « sumérienne », c'est-à-dire d'origine probablement ouralo-altaïque. Mais l'existence indépendante du suméro accadien est aujourd'hui encore vigoureusement contestée par certains linguistes, il n'est pas d'une entière certitude que toute la population du Bas-Euphrate n'ait pas appartenu en ces temps reculés à la même souche ethnique et en tous cas, si même l'on admet que deux peuples différents aient coexisté à côté l'un de l'autre dans cette région en une lointaine antiquité, à l'époque où les documents nous permettent de remonter, la fusion est complète, l'identification parfaite entre les deux races et les deux religions, et ce n'est que d'une manière un peu artificielle et à demi arbitraire qu'on peut procéder à cette division en deux groupes bien distincts des dieux du panthéon commun.

Mrs Philpot n'a pas assez nettement distingué les unes des autres les formes diverses qu'au cours de l'évolution a successivement revêtues le culte des arbres ; c'est d'abord l'arbre lui-même qui est adoré, comme est adoré à ce même stade l'animal, le sorcier, la source, le rocher ou le fleuve. Le mot d'adoration n'est ici juste qu'à demi ; c'est vénération craintive qu'il faudrait dire, effroi devant une puissance qui dépasse la vôtre immensément, et dont cependant des rites magiques peuvent vous rendre maître en quelque mesure, affection aussi lorsque l'alliance s'est faite étroite entre le fidèle et l'objet de son culte et qu'un échange de services s'est établi entre eux : l'homme nourrit le dieu, et le dieu par reconnaissance et souci de son intérêt bien entendu le protège. Tantôt, c'est un arbre particulier qui reçoit un culte et qui est revêtu d'une sorte de puissance et de majesté divines, tantôt au contraire, c'est une espèce végétale tout entière qui est regardée comme sacrée par les membres

d'une tribu ou d'une famille, dont elle devient pour ainsi dire le totem.

Peu à peu, l'âme de l'arbre se détache de l'arbre lui-même, c'est à elle que s'adressent les offrandes et les prières, et l'arbre qu'elle anime n'est plus vénéré que comme son séjour ou son sanctuaire. Elle en vient à conquérir une existence vraiment indépendante, elle acquiert un nom et se transforme, ou bien en un dieu local qui a son séjour dans tel arbre particulier, ou au contraire en un dieu où s'unissent et se fondent tous les esprits des arbres d'une même espèce, en un dieu aux multiples incarnations qui est le principe de vie de toute une famille végétale.

Ce dieu aux corps innombrables devient aisément un dieu de la forêt; revêt une forme humaine ou animale, qu'affectait parfois déjà du reste l'âme individuelle de chaque plante, les bois ne sont plus que sa demeure, il vit à l'ombre des arbres et non plus caché dans l'épaisseur de leur tronc. Souvent il passera pour le créateur de ces plantes dont il est né et elles ne seront plus que ses emblèmes, ses symboles, ses attributs. Il arrivera enfin que les liens qui l'unissaient à telle ou telle espèce d'arbre se briseront et que le dieu des chênes ou de la hêtrée se transformera en un dieu de la végétation, parfois même en un dieu de la reproduction ou de la fécondité.

C'est ainsi que se dégagent peu à peu les grands dieux silvestres et agricoles de la foule anonyme des esprits des bois, tantôt parce qu'ils sont individualisés par l'objet même, par le très grand arbre ou l'arbre rare, dont ils constituent l'âme, tantôt parce qu'ils synthétisent en eux les multiples âmes de la forêt.

Mrs Philpot n'a point retracé les phases diverses de cette évolution, dont les magistrales recherches de Mannhardt et Frazer rendent cependant l'histoire relativement facile, mais elle s'est attachée à établir une séparation nette entre les dieux et les esprits des arbres; elle n'a point vu que les dieux et les esprits sont en ce domaine les mêmes êtres surnaturels considérés à deux moments différents de leur développement; les esprits, ce sont les dieux encore enfants; les dieux, ce sont les esprits de la nature, et parfois les âmes des morts, parvenus à la plénitude de leur vie surnaturelle. Mais la naissance des dieux n'est pas le signal de la mort des esprits; ils survivent à côté d'eux, ils figurent dans les mêmes mythes, ils sont honorés par des rites qui, à beaucoup d'égards, sont pareils à ceux mêmes qui figurent dans le culte de ces autres formes plus récentes et plus pleines de leur propre personnalité. Il a fallu cependant ne les pas placer sur le même rang que le dieu qui tendait à les supplanter : tantôt ils sont devenus ses serviteurs et ses ministres, ses intermédiaires

auprès de l'homme, tantôt au contraire, et cela est aisé à comprendre en raison de l'héritage de grossièreté et de violence que leur ont légué les époques lointaines où ils sont nés, ses adversaires et ses ennemis.

Si le dieu est, comme d'ordinaire le sont les dieux de la végétation, un dieu ami des hommes, les esprits seront volontiers malveillants pour lui ou du moins taquins et tourmenteurs; si le dieu est un dieu féroce et cruel, les hommes iront chercher contre lui la protection des esprits, qu'ils s'assureront par l'accomplissement de rites magiques. Mrs Philpot paraît avoir négligé de pousser aussi loin qu'il convenait l'analyse, et donne du dieu et de l'esprit des définitions qui sembleront arbitraires à la plupart de ceux qui sont familiers avec la mythologie comparée : « Un dieu est un esprit individuel, qui soutient des relations déterminées avec l'homme, qui est regardé la plupart du temps, sinon toujours, comme apparenté à ses adorateurs, et qui est considéré comme un ami, un allié et un protecteur probable. Un esprit ou démon n'a pas en général d'individualité propre, il n'a pas avec les hommes de liens de parenté, ni de relations définies et il est pour eux malveillant. » Que d'exemples on pourrait citer de dieux, ennemis des hommes, que les sacrifices n'ont pour but que d'apaiser, d'esprits protecteurs et amis, de dieux qui n'ont pas avec les hommes de parenté et ne se soucient pas d'eux, et le totémisme tout entier ne vient-il pas infliger aux affirmations de Mrs Philpot un éclatant démenti?

Dans le chapitre IV, on trouvera sans doute singulièrement écourtées les pages qui se rapportent à l'origine végétale de l'espèce humaine et des espèces animales, et l'on peut s'étonner que Mrs Philpot ait passé sous silence ces si importantes et si curieuses questions de l'esprit extérieur et du *Life-Token*. On peut relever aussi bien des lacunes graves dans le chapitre VI, (*The Universe Tree*), où il n'est rien dit ou presque rien des légendes américaines et océaniennes, où il n'est pas fait mention de l'arbre Omumborumbonga des ova-Herero, ni des arbres surnaturels qui permettent de monter jusqu'au ciel. Bien rapide aussi en vérité, encore que des détails y figurent qui auraient pu être omis, toute la partie de son livre où Mrs Ph traite du séjour des dieux et des diverses conceptions du Paradis; on s'étonnera qu'elle cite encore comme un document authentique les voyages de Sir John Maundeville.

Des détails curieux et utiles, sur les rites du mois de mai empruntés aux écrivains puritains, contemporains d'Elisabeth, sont donnés dans le chapitre VIII. Les faits recueillis par Mannhardt et Frazer et les conclu-

sions qu'ils ont tirées de leur étude sont clairement exposés; on se fera en lisant ces quelques pages une nette et suffisante idée de cette question si importante de mythologie populaire. Le dernier chapitre est fort bon, mais ce n'est guère qu'un abrégé du livre de Tille.

L'ouvrage de Mrs Philpot est orné de 28 gravures, bien choisies et de belle exécution ; il est suivi d'un ample et commode index.

En dépit de nos critiques, nous tenons à dire en terminant que le « general reader », à qui il est spécialement destiné, aura à la fois plaisir et profit à lire ce livre, tout rempli de faits ignorés du grand nombre, écrit en une langue élégante et facile.

L. Marillier.

W. M. Flinders Petrie. — **Koptos** with a chapter, by D. G. Hogarth. London, 1896.

W. M. Flinders Petrie and J. E. Quibell. — **Nagada and Ballas** with a chapter, by F. C. J. Spurrell.

Pour une ville de l'importance de Coptos, la moderne Qeft ou Qouft, il y a de quoi être étonné que les résultats des fouilles de M. Petrie soient aussi minces. Un auteur qui n'aurait pas eu l'habileté et la conscience de l'archéologue anglais serait revenu les mains vides, mais avec M. Petrie il faut toujours compter sur des résultats ingénieux, qui se fondent sur ce que d'autres auraient rejeté avec mépris comme indigne de leur science et de leur attention. Les raisons principales du peu d'importance des résultats obtenus sont : premièrement que la ville de Coptos a été surtout florissante à partir de la période romaine et jusqu'au moment où la ville de Qous détourna à son profit le commerce avec les ports de la mer Rouge, où arrivaient les produits de l'Arabie et de l'Extrême-Orient, pour le céder à son tour à la ville de Qeneh, et ensuite, que M. Petrie n'a pu fouiller qu'un champ très limité et que tous ses efforts se sont portés presque exclusivement sur le temple de Coptos.

Il en a minutieusement décrit l'origine sous l'Ancien Empire, les temps de relative splendeur sous le Moyen et le Nouvel Empire, trouvant des indices de l'histoire jusque sur les matériaux qui avaient servi à faire le pavé du temple et qui avaient été renversés sens dessus dessous; puis il a minutieusement étudié la restauration ptolémaïque qui ne fut complètement achevée que sous la domination romaine. Il n'y a là qu'une

simple monographie intéressante à la vérité, mais dont l'intérêt pâlit près de celui que présentent les grands temples ptolémaïques de Dendérah, d'Edfou, d'Ombos, pour ne citer que ceux-là et laisser de côté Philée. La partie vraiment neuve des résultats obtenus dans sa campagne de Coptos par M. Petrie a été la découverte fort importante de tombes préhistoriques, c'est-à-dire de ce qu'il appelle la *new race*. J'en parlerai plus bas.

Le chapitre dû à M. Hogarth est relatif aux inscriptions classiques, grecques et latines : l'auteur y a fait preuve d'une grande connaissance des institutions impériales.

Je ne saurais terminer l'examen de ce volume sans dire un mot de l'étymologie curieuse qu'adopte M. Petrie pour le nom de Coptos qu'il fait venir de Qeft : je ne crois pas qu'on le suive sur ce terrain, car ce mot est le même que le mot *égyptien* dont la première lettre est tombée. Le nom de *Coptes* désigne particulièrement les Égyptiens chrétiens qui seuls se croyaient de véritables Égyptiens.

II

L'ouvrage de M. Flinders Petrie sur Nagada et Ballas datera, je crois, dans les fastes de la science égyptologique. Il est digne en tous points des œuvres précédentes de M. Petrie et supérieur en intérêt scientifique à ses aînés. Il est fourni de matériaux, non seulement nouveaux, mais dont jusqu'ici on n'avait aucune idée, recueillis avec un soin minutieux, une méthode parfaite, ce qui n'étonnera personne. M. Petrie et ses collaborateurs ont été en effet les premiers à mettre la main sur des sépultures inconnues jusqu'à ce jour, d'abord à Coptos, ensuite à Neggadeh et à Ballas. Ils ont trouvé dans ces sépultures des vestiges d'une civilisation ignorée, et ils présentent aujourd'hui au public les conclusions qu'ils ont cru pouvoir tirer de leurs documents. Ces documents sont d'une importance capitale pour l'histoire; peut-être le public savant trouvera-t-il que les conclusions de l'ouvrage en question ne sont pas aussi solides que les auteurs le croient, mais ils auront toujours le grand honneur d'avoir découvert les monuments, de les avoir publiés et d'avoir attiré ainsi l'attention sur le problème qui se pose devant l'historien.

Par une coïncidence remarquable, dans les fouilles que j'ai eu l'honneur de faire pendant l'hiver de 1895-1896 à Abydos, j'ai découvert des tombes de la même espèce, avec des documents semblables, et j'ai eu la chance de tomber, non sur des sépultures ordinaires, mais sur des sépultures royales et de gens considérables. Où M. Petrie n'a rencontré

que de pauvres monuments, j'ai eu le bonheur de rencontrer des monuments très riches, qui ont fourni à la science des documents remarquables qui paraîtront au cours de cette année et qui attireront, j'en suis sûr, l'attention du public savant. J'ai déjà parlé des découvertes faites dans la nécropole d'Abydos, dans la brochure sur les *Nouvelles fouilles d'Abydos.*

D'un autre côté, pendant que je commençais mes fouilles d'Abydos, M. de Morgan, le directeur général du Service des Antiquités en Égypte, ayant eu l'attention attirée de plusieurs côtés sur la question de l'âge de pierre en Égypte, fit faire des fouilles en plusieurs endroits, notamment à El-'Amrah, près d'Abydos, fouilles que je continuai après son départ et sur sa prière expresse; il y rencontra des sépultures du même type que celles que M. Petrie et ses collaborateurs avaient rencontrées à Coptos, à Neggadeh et à Ballas, que je venais de rencontrer aussi de mon côté dans la partie de la nécropole d'Abydos nommée *Om el-Ga'ab.* Il continua ses recherches dans le nord de l'Égypte, au Bahr-bela-ma, au Fayoum et fit même le voyage fatigant du Sinaï pour y rencontrer des traces des premières exploitations minières des Égyptiens. Il vient de publier un volume rempli de faits sur cette difficile question, volume où il apprécie d'une façon très bienveillante les travaux que j'ai faits dans la nécropole d'Abydos, ce dont je le remercie publiquement [1]. La question de ce que M. Petrie a appelé provisoirement la *nouvelle race* est donc beaucoup mieux connue qu'elle ne l'était l'année dernière et, si l'on ne peut à coup sûr dire ce qu'était cette race, on peut déjà avec certitude dire ce qu'elle n'était pas et peut-être saper jusqu'aux fondements les conclusions que M. Petrie et son collaborateur, M. Quibell, ont cru pouvoir tirer des faits qu'ils avaient réunis.

Pour M. Petrie, la nouvelle race a conquis l'Égypte, ou partie de l'Égypte, vers la IVe dynastie, s'est conservée au moins jusqu'à la XVIIIe et a exercé un pouvoir prédominant de la IVe dynastie à la fin de l'Ancien Empire. Elle s'était établie depuis Abydos jusqu'à Thèbes. Elle avait une civilisation primitive qui ne ressemblait guère à la civilisation proprement égyptienne, etc. Or M. de Morgan a trouvé au nord d'Abydos des stations qu'il croit préhistoriques, en tout semblables ou à peu de chose près, à celles que M. Petrie fait connaître et à celles que j'ai trouvées moi-même à Abydos. D'un autre côté, j'ai trouvé dans mes fouilles des

1) J. de Morgan : *Recherches sur les origines de l'Egypte. L'âge de la pierre et des métaux.* Paris, Leroux, 1896.

tombes royales exactement semblables à celles que M. Petrie a rencontrées à Neggadeh : ces tombes contenaient des monuments étonnants, entre autres des stèles, et des vases sur lesquels étaient inscrites ce qu'on appelle communément des *bannières royales*, mais ce qui plus justement doit être appelé, avec M. Petrie lui-même, des noms de *double royal*. Ces noms extraordinaires sont au nombre d'au moins seize. J'ai retrouvé trois stèles brisées, déplacées il est vrai, mais dont on voyait encore la place dans les murs des tombes. Ces documents ont été généralement reconnus pour être les plus anciens que l'on ait sur l'histoire d'Égypte et certains auteurs les ont attribués aux dynasties thinites, c'est-à-dire aux deux premières dynasties qui aient régné sur l'Égypte. Pour ma part, je ne crois pas avoir mis la main sur les deux premières dynasties de l'Égypte, je crois toujours, jusqu'à plus ample informé, avoir ouvert les tombes des *mânes*, c'est-à-dire des tombes antérieures à la première dynastie.

Mais ce qu'on peut dire dès à présent, c'est que les sépultures d'Om el-Ga'ab sont antérieures à la IVe dynastie; par conséquent la *nouvelle race* de M. Petrie ne saurait s'être établie en Égypte à la IVe dynastie. Les découvertes de M. de Morgan montrent en plus que cette race s'était étendue au nord d'Abydos, tout au moins jusqu'au Fayoum. Quelle était cette race ? Il ne m'appartient pas de le décider; mais pour ma part, d'après les objets trouvés, elle viendrait de l'intérieur de l'Afrique, selon la croyance vulgaire, que je n'en serais pas autrement étonné. Le fait est qu'elle avait une civilisation déjà très avancée, connaissait l'écriture et les arts, ce que ne pouvait savoir M. Petrie au moment où il a écrit son volume.

Pour le savant anglais qui a sur ce sujet des idées très arrêtées, cette *nouvelle race* vient de la Libye: il a relevé sur cette question des observations ingénieuses, mais qui ne me semblent pas concluantes, qui ne forment encore qu'une hypothèse, tout comme celle que j'ai moi-même mise au jour. Le temps ne me semble pas encore venu de chercher la solution de ce problème historique, car on n'a pas encore tous les éléments de cette question. J'avais cru pouvoir en rassembler un nombre suffisant pendant l'hiver qui vient de s'écouler; j'en ai rassemblé un certain nombre, mais je suis loin d'avoir épuisé la nécropole que j'ai commencé de fouiller. Et quand elle sera achevée, le dernier mot ne sera pas dit : on trouvera d'autres nécropoles de la même époque, et il y en a une seconde à Abydos même. Il faut donc attendre patiemment que l'on ait produit à la lumière les documents nécessaires et ne pas trop se presser. L'idée d'une *nouvelle race* pouvait se présenter à l'es-

prit après les fouilles de Neggadeh ; après les fouilles et les découvertes de M. de Morgan à Neggadeh même et dans différentes autres parties de l'Égypte, il n'y faut plus penser, je crois. M. Petrie — en cela on doit louer sa conscience scientifique — a fait le contraire de ce que font d'habitude les fouilleurs : pendant que ceux-ci sont amenés à reculer l'âge des documents qu'ils mettent au jour, il a attribué, ce me semble, une origine beaucoup trop récente à des documents qui étaient alors uniques en leur genre.

Il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une *nouvelle race* pour expliquer les découvertes faites en ces trois dernières années. Je suis persuadé que, loin d'être une race étrangère à l'Égypte, c'est la véritable race égyptienne, celle que jusqu'ici on peut regarder comme autochthone ; mais cela demande encore plus de preuves que je ne peux en fournir pour le moment.

Je demande maintenant la permission à M. Petrie de lui soumettre quelques observations. Je ne comprends pas très bien les lignes de démarcation qu'il a établies entre les tombes de la *nouvelle race* et les tombes qu'il croit proprement égyptiennes. Parce qu'on rencontre des objets d'une dynastie quelconque, par exemple de la XVIIIe, dans une tombe où l'on a trouvé le cadavre ayant la position *contractée*, comme dit M. Petrie, c'est-à-dire les genoux ramenés à la hauteur de la poitrine et les bras en avant, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette tombe date de la XVIIIe dynastie : il peut y avoir eu infiltration, comme disait Mariette, de la tombe de la XVIIIe dynastie dans la nécropole antique. Par conséquent, c'est peut-être trop conclure que de conclure à la persistance de la race jusqu'à la XVIIIe dynastie. De même, parce qu'on découvre des tombes avec escalier, n'est-ce point trop s'avancer, que de dire avec M. Quibell qu'elles sont égyptiennes, quoiqu'elles contiennent des cadavres dans la position précédente? Or, j'ai trouvé moi-même à Om el-Ga'ab, dans une nécropole vierge de toute infiltration postérieure, des tombes à escalier primitif, et ces tombes ne sont pas égyptiennes, comme l'entendent MM. Petrie et Quibell, mais appartiennent à la *nouvelle race*, pour employer leur expression. Ne faudrait-il pas plutôt conclure que ces tombes sont préhistoriques, ou appartiennent aux deux premières dynasties, que les hommes de ce temps ont progressé comme leurs successeurs sur la terre, que leurs progrès ont été plus lents, mais réels ? Ainsi seraient d'accord la philosophie et l'histoire.

En résumé, bien que je ne croie pas pouvoir adopter toutes les conclusions de M. Petrie, bien que je ne puisse pas remplacer son hypothèse

que je regarde comme instable par une autre hypothèse ayant tous les caractères de la stabilité, je rends ici l'hommage le plus sincère et le plus admirateur à sa grande persévérance, à son infatigable activité, à sa méthode prudente et pondérée, minutieuse, vraiment scientifique, et je ne désire qu'une chose, à savoir qu'il fasse bientôt une de ces grandes découvertes qui impose la solution de ce problème historique.

E. Amélineau.

A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.-D. 671-695) by. I-tsing. — Traduit par J. Takakusu (Oxford, at the Clarendon Press, 1896; pet. in-4, de LXIV et 240 pages).

Le religieux chinois I-tsing, qui voyagea en Inde de 673 à 688, a écrit un traité sur les règles du Vinaya, afin de rectifier les opinions erronées qui avaient cours en Chine touchant certains points de la discipline bouddhique. Cet ouvrage vient d'être traduit en anglais par un jeune Japonais, M. Takakusu, dont le travail mérite à tous égards les plus grands éloges; M. Takakusu a fait preuve d'une connaissance scientifique de la langue chinoise qui est assez rare chez les Japonais et il a su triompher des difficultés considérables que présente le style d'I-tsing; il discute avec une érudition très sûre les délicats problèmes de géographie, de chronologie et d'histoire littéraire qu'on rencontre dans ce texte; son livre mérite d'être placé à côté du Catalogue du Tripitaka chinois par Bunyiu Nanjio, comme un exemple des excellents résultats auxquels peuvent atteindre les savants japonais formés à l'école de la philologie européenne.

La discipline est l'ensemble des observances auxquelles doivent se plier les religieux dans tous les actes de leur vie. I-tsing explique donc de la façon la plus minutieuse comment il convient de s'habiller, de boire, de manger, de se laver, de se curer les dents; telles de ses pages auraient pu même fournir à maître François Rabelais un paragraphe d'une érudition scatologique qui n'eût point été pour lui déplaire s'il les eût connues au moment où il écrivait le XIIIe chapitre du premier livre de *Gargantua*. Mais l'insignifiance apparente de certaines prescriptions rituelles ne doit pas nous faire méconnaître la gravité de la question principale. Une religion est une certaine manière de vivre, bien plutôt qu'une

certaine manière de penser; la discipline sert précisément à imposer au caractère des tendances déterminées en le façonnant à des habitudes immuables; quelque puéril que semble tel ou tel usage, si on le prend isolément, toutes ces pratiques concourent cependant à un même but qui est d'implanter dans la nature humaine les dispositions qu'exige la loi religieuse. Les Chinois, avec leur esprit formaliste, devaient trouver un attrait tout particulier dans les questions de discipline; s'ils ont adopté la religion venue de l'Inde, peut-être est-ce en partie parce qu'elle leur fournissait un ensemble de rites susceptibles de se substituer aux rites confucéens et d'en tenir lieu. Il n'est pas sans intérêt de suivre les efforts d'I-tsing pour signaler à ses compatriotes les légères infractions qu'ils commettaient à leur insu dans leurs usages quotidiens; ces infractions étaient de conséquence, car elles pouvaient constituer des hérésies; les principales sectes bouddhiques paraissent en effet s'être distinguées, non seulement par des opinions théologiques différentes, mais encore par de subtiles divergences d'opinions dans les questions de discipline. A l'époque où I-tsing visita l'Inde, les bouddhistes étaient divisés en quatre groupes principaux et en dix huit écoles. Le voyageur chinois se rattache à l'école des Mûlasarvâstivâdas, qui fait partie du groupe du même nom; il nous apprend que c'est la discipline de cette école qui avait cours en Chine. Cet état de choses paraît s'être aujourd'hui modifié; un livre récent de M. de Groot[1] tendrait à prouver que, de nos jours, la discipline qui est pratiquée en Chine est surtout celle des Dharmaguptas; en outre, il y aurait maintenant opposition entre la discipline du système Mahâyâna et celle du système Hînayâna, tandis que, du temps de Hiuen-tsang et d'I-tsing, les diverses disciplines semblent avoir été le propre de telle ou telle école et être d'ailleurs indifférentes à la distinction entre le Mahâyâna et le Hînayâna[2].

Quelle que soit la valeur que présente pour les historiens du bouddhisme l'étude de la discipline exposée par I-tsing, ce sujet est relégué au second plan par l'importance des renseignements que le pèlerin chinois nous fournit incidemment sur certains monuments littéraires de l'Inde. Les pages qu'I-tsing a consacrées à « la cérémonie des chants » et

1) Le code du Mahâyâna en Chine. Amsterdam, 1893.
2) Cf. Hiuen-Tsang (trad. Julien, t. II, p. 200) : des religieux de l'école Sarvâstivâda étudient surtout le petit véhicule, — tandis que (t. Ier, p. 115) Vasubandhu, qui se réclamait de la même école, admettait les principes du grand véhicule. — I-tsing (trad. Takakusu, p. 14) : le Mahâyâna et le Hînayâna admettent une seule et même discipline.

à « la méthode d'instruction dans les pays d'Occident » avaient été signalées dès 1880 par M. Max Müller qui en avait pris connaissance dans la traduction ébauchée par un de ses élèves japonais, M. Kasawara; en 1888, M. Ryauon Fujishima avait traduit en français ces deux sections (*Journ. asiatique*, nov.-déc. 1888); M. Takakusu nous en donne une interprétation définitive et M. Max Müller lui-même, dans la magistrale introduction qu'il a écrite pour le livre de M. Takakusu, a de nouveau indiqué les conclusions qu'on peut tirer de ce texte. A vrai dire, les indications d'I-tsing sur les auteurs de l'antiquité, Pànini par exemple, sont sujettes à caution; mais, quand il parle des auteurs qui illustrèrent la période plus récente, il apporte à la science quelques données précises qui serviront de point de repère pour toute l'histoire littéraire de ce temps. Nous apprenons par lui que Bhartrhari, l'auteur du *Bhartrhari çâstra* et du *Vâkyapadîya*, mourut en 651 ou 652, et que, d'autre part, Bhartrhari fut le contemporain de Dharmapâla; ainsi se trouvent jalonnés deux points essentiels dans une chronologie où, jusqu'ici, les conjectures les plus différentes entretenaient le doute et la confusion. Assurément, il ne faut pas se dissimuler que le texte d'I-tsing laisse subsister souvent bien des obscurités : si nous connaissons, grâce à lui, la date de la mort de Bhartrhari, nous ignorons complètement ce qu'était l'ouvrage appelé *Pei-na* qu'il lui attribue; ou encore, quoique nous sachions par I-tsing que Jayâditya, auteur du *Vrtti-sûtra*, mourut en 661 ou 662, nous ne sommes pas tout à fait certains, si j'en crois les indianistes, que le *Vrtti-sûtra* fût identique à la *Kâçikâvrtti*, ni que, par conséquent, le Jayâditya mort en 661 ou 662 fût celui qui est parfois cité comme l'auteur de la *Kâçikâvrtti* Cependant, quels que soient les problèmes qui continuent à se poser, il en est d'autres dont nous possédons maintenant la solution incontestable; comme la relation de Hiuen-tsang a fixé d'une manière définitive les grands traits de la géographie et de l'histoire de l'Inde au VIIe siècle de notre ère, ainsi l'ouvrage d'I-tsing donne à la littérature indoue de la même époque quelques dates fondamentales. On peut dire des Chinois qu'ils ont eu véritablement le génie de l'histoire; partout où ils ont pénétré, les récits de leurs voyageurs ont fait la lumière et débrouillé le chaos; dans l'Indo-Chine comme à Java et à Sumatra, dans l'Inde entière, le Cachemire et le Népal, dans l'Asie centrale et dans les plaines mongoles où régnèrent autrefois des khans de race turque, ce sont des textes chinois qui confirment, éclairent et systématisent les données obscures et flottantes que nous recueillons dans les inscriptions et les chroniques locales. Si jamais nous

arrivons à bien connaître l'évolution historique des peuples de l'Asie orientale, ce sera surtout aux écrivains chinois que nous en serons redevables.

Dans sa traduction d'I-tsing, M. Takakusu a inséré une note qui, à parler franc, est une digression; mais elle est si intéressante que nous aurions fort mauvaise grâce à la lui reprocher. On connaît la fameuse inscription de Si-ngan fou qui, érigée en 781 de notre ère, atteste l'existence, à cette époque, de missionnaires nestoriens en Chine; le texte de la stèle fut composé par un certain King-tsing, ou Adam, qui devait être le chef de la communauté nestorienne. Dans un catalogue (publié entre 785 et 804 après J.-C.) des livres bouddhiques traduits en chinois, M. Takakusu a retrouvé le nom de ce personnage qui fut mêlé à une fort curieuse aventure : Prâjña, religieux bouddhique du royaume de Kapiça dans l'Inde du nord, étant venu en 786 à Tch'ang-ngan, capitale de la Chine, entreprit de traduire le *Satpâramitâ sûtra*; mais, comme ce texte était écrit en langue Hou, c'est-à-dire dans un des idiomes qui avaient cours soit en Perse, soit dans l'Asie centrale, et comme Prâjña ignorait cette langue, il demanda le secours d'Adam; celui-ci, de son côté, ne comprenait guère le bouddhisme, et, soit involontairement, soit avec intention, il paraît avoir introduit des idées chrétiennes dans la prétendue traduction du *Satpâramitâ sûtra*. L'empereur, qui fut averti de la chose condamna l'œuvre entreprise en collaboration par Prâjña et Adam; la religion de Çakya et celle de Ta-ts'in (c'est-à-dire le nestorianisme venu de Syrie) furent déclarées complètement différentes l'une de l'autre; qu'Adam prêche les enseignements du Messie (Mi-che-ho) et que les çramaṇas répandent les sûtras du Buddha, mais que les deux doctrines ne cherchent plus dorénavant à faire de compromis entre elles. Ce curieux texte fournit une preuve nouvelle de l'authenticité de la stèle de Si-ngan fou, puisqu'il nous atteste l'existence vers 786 de ce King-tsing ou Adam qui n'est autre que l'auteur de l'inscription chrétienne de 781.

M. Takakusu vient de retourner au Japon; nous souhaitons qu'il y fasse école et que, à son exemple, les jeunes savants japonais nous révèlent les trésors historiques de la littérature chinoise; il est permis d'attendre beaucoup de lui après ce brillant début.

E. Chavannes.

Emanuele Ciaceri. — **Come e quando la tradizione Troiana sia entrata in Roma.** (Estratto dagli *Studi Storici*, periodico trimestrale di Amedeo Crivellucci e di Ettore Pais, vol. IV, fasc. 4, p. 503-529. Torino, Carlo Clausen, 1895.)

La thèse soutenue par M. Ciaceri peut se résumer de la façon suivante. On ignore où prit naissance la légende d'Énée. C'est en Sicile qu'on la rencontre dès le temps du poète Stésichore, et son allure antihellénique devait la faire bien accueillir des populations occidentales de l'île, qui luttaient contre l'envahissement des Doriens. Mais la puissance syracusaine s'étendant de plus en plus sur le pays, cette légende aurait été bientôt étouffée, si la domination romaine ne lui avait imprimé une vigueur nouvelle. Elle se rapportait trop directement aux origines de Rome pour que Rome ne la soutînt pas avec faveur. Sans doute, ce caractère romain que nous lui connaissons aujourd'hui, le récit des aventures d'Énée après la chute de Troie ne l'offrait pas dans le principe; il n'y était pas question de la venue du héros dans le Latium. Le premier historien qui en parle est Callias, dont la vie se place aux confins du IIIe et du IVe siècles av. J.-C. Toutefois la tradition était déjà transformée dans ce sens lorsqu'elle pénétra *officiellement* à Rome, au cours du IIIe siècle, en même temps que le culte de Vénus Érycine.

N'y était-elle pas connue auparavant? Les relations et les guerres entre Rome et la Campanie remontent en effet au-delà du IIIe siècle ; la Campanie succombe vers 340 Elle se trouvait de longue date en rapports suivis avec la Sicile, et d'ailleurs maintes circonstances de la légende d'Énée la concernaient. Il est donc très vraisemblable qu'elle en avait connaissance et qu'elle l'a transmise à Rome, qui sut la confisquer à son profit.

M. Ciaceri s'arrête au IVe siècle. Certains auteurs ont poussé plus loin encore. Les livres sibyllins acquis par Tarquin le Superbe, disent-ils, mentionnent la descente des Troyens sur les côtes d'Italie; ces faits étaient donc en vogue chez les Romains dès le VIe siècle. On n'accordera aucune créance à cette théorie si l'on pense, comme M. Ciaceri, citant les hypothèses de H. Diels (*Sibyllinische Blätter*, Berlin, 1890), et de R. Reitzenstein (*Inedita poetarum graecorum fragmenta*, dans l'*Index lectionum in Academia Rostochiensi*, 1891-92), que les vers sibyllins, ou bien ne sont guère antérieurs à l'année 200, ou bien proviennent de la Campanie. Dans les deux cas l'influence campanienne subsiste et on ne saurait attribuer l'introduction de la légende à une époque anté-

rieure à 340. L'influence sicilienne n'est que postérieure et accessoire. Au rebours de ce que l'on tient d'ordinaire pour démontré, c'est la légende d'Énée déjà introduite à Rome qui attira le culte de Vénus Érycine. Elle avait besoin de lui pour vivre et se développer; tandis que l'apport du culte n'impliquait pas nécesssairement l'apport de la légende. Car la relation étroite entre Énée et Vénus (protectrice des navigateurs) est de date assez récente, inventée par les écrivains et destinée à symboliser les courses errantes du héros. Avec leur sens politique si aigu, les Romains favorisèrent culte et légende et s'attachèrent nombre de villes siciliennes en s'attribuant la même origine qu'elles.

Le plus émouvant épisode, les amours de Didon et d'Énée, manquait encore ; il prit place dans le récit lors des guerres puniques. Une vieille tradition parlait de la reine Élisa qui se tuait pour ne pas épouser le roi africain Iarbas; elle entendait demeurer fidèle à la mémoire de son premier mari. Ce récit se maintint jusqu'au milieu du IIIe siècle. On a de sérieuses raisons d'admettre que la substitution de Didon et d'Énée aux précédents personnages et les autres changements du récit sont dus à Naevius. L'origine campanienne de ce poète, la part qu'il prit à la première guerre punique et le séjour qu'il fit à ce moment en Sicile, tout le prédisposait à être informé des moindres particularités légendaires relatives à Énée, aux Troyens et à Didon. En mettant face à face le guerrier vagabond et la reine, il symbolisait la haine vivace entre les deux villes fondées par eux. Désormais la légende est complète ; il ne lui manque plus que d'être célébrée par un poète de génie.

J'ai dû exposer par le menu le système de M. Ciaceri. Son mémoire, en effet, est tout de détail ; n'en retracer que les grandes lignes ce serait s'exposer à le rendre obscur. Si je voulais maintenant peser les arguments fournis par l'auteur, il me faudrait le suivre pas à pas et consacrer à cet examen une place dont je ne dispose point. Je me bornerai à deux observations.

M. Ciaceri avance qu'aux ve et vi^e siècles, les relations entre les côtes du Latium d'une part, la Campanie et la Sicile de l'autre, ne sont pas suffisantes pour faire penser que dès ce moment la légende ait pu pénétrer à Rome. Depuis que son travail a été publié, les fouilles de M. Graillot à Conca, dont j'ai rendu compte ici même (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1896, p. 340-348), ont jeté un jour très vif sur cette question. Nous savons maintenant que, dès le milieu du VIIe siècle, l'art et les produits de la Grèce et de la Grande-Grèce arrivaient à proximité de Rome. Aussi bien cette nouvelle preuve n'était peut-être pas néces-

saire pour démontrer que des rapports réguliers existaient entre le centre et le sud de l'Italie antérieurement à 340.

On nous dit ailleurs que la venue d'Énée en pays latin n'apparaît pas dans la légende avant l'année 300, et d'un autre côté que cette légende était déjà répandue à Rome au IVe siècle. Il fallut donc modifier, développer après coup ces événements merveilleux accrédités dans le peuple. Sans doute Naevius le fit lorsqu'il ajouta l'épisode de Didon. Mais ce qui est possible à un écrivain maître de son sujet ne va pas sans difficulté lorsqu'il s'agit d'une foule anonyme et ignorante. Au moins cette evolution aurait-elle eu besoin d'être expliquée.

En revanche, M. Ciaceri a très nettement marqué la part prépondérante de la Campanie dans la transmission de la légende troyenne. Il y a là un ensemble de faits qui méritent de retenir l'attention et dont l'exposé constitue la véritable originalité de ce mémoire.

Aug. AUDOLLENT.

H. GUNKEL. — **Schœpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.** *Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Apoc. Joh. XII.* — Mit Beiträgen von *Heinrich Zimmern*, ao. Professor der Assyriologie in Leipzig. — Göttingen. Vandenhœck et Ruprecht, 1895, 1 vol. de XIV-431 pages.

Quoique notre connaissance de la religion babylonienne, surtout pour les époques les plus récentes, soit encore bien fragmentaire et incomplète, elle a déjà fourni l'explication de nombreux éléments qui, dans la religion de l'Ancien Testament, semblent porter la marque d'une origine étrangère. Ainsi beaucoup de données qu'on avait jadis rapportées au mazdéisme — les noms des mois, Purim, etc. — ont été reconnues comme de provenance babylonienne. D'autres, dont l'origine était tout à fait inconnue, se retrouvent clairement dans les inscriptions cunéiformes. Le succès de ces explications a eu pour conséquence que l'on a été tenté de traiter la religion assyrio-babylonienne comme une boîte, dans laquelle on jette commodément tout ce qui est, je ne dis pas impossible, mais difficile à comprendre de l'organisme de la religion d'Israël. L'auteur du livre mentionné ci-dessus n'a peut-être pas suffisamment résisté à cette tentation. Mais il a le très grand mérite d'avoir le premier examiné d'une manière suivie et méthodique les rapports qui existent

entre les deux évolutions religieuses de Babylone et d'Israel, dans un domaine où personne n'avait encore entrepris une investigation aussi complète et aussi précise : *la cosmogonie*.

M. Gunkel a eu l'heureuse idée de soumettre ses conclusions et ses hypothèses, pour tout ce qui concerne l'assyriologie, au contrôle d'un assyriologue autorisé, le professeur *Zimmern* de Leipzig, qui a donné dans un appendice du livre une nouvelle traduction du récit de la création, ainsi que la seconde version de la lutte de Marduk contre Tiâmat, publiée par Delitzsch, et la nouvelle recension de la création, que M. Pinches a trouvée et publiée il y a six ans. Outre cela, il a traduit le mythe d'Adapa de Tel el-Amarna et le récit de Cit-Napishtim sur le déluge.

Le récit de la création dans la *Genèse*, selon le code sacerdotal, offre des ressemblances qui ne sauraient être fortuites avec celui de la bibliothèque d'Assurbanipal : c'est là ce que les savants les plus prudents — je ne parle pas de ceux qui ont de suite tout identifié dans les deux conceptions — ont reconnu lors de la publication des fragments de l'épopée cosmogonique babylonienne. M. *Budde* avait le droit de dire déjà, en 1883, qu'une dépendance très accentuée des deux légendes était possible. En effet, le commencement est le même : Apsû, Tiâmat, תהום, l'océan, le chaos. La séparation des eaux par la voûte céleste à la fin du quatrième tableau se retrouve dans *Gen.*, I, 6, 7. Le fragment du cinquième tableau correspond au quatrième jour de la *Genèse* : la création des étoiles, et le tableau dit septième, qui n'appartient peut-être pas à la même rédaction que les autres, raconte la création des animaux. Un parallèle complet est loin de pouvoir être établi, mais on ne saurait pourtant plus contester la parenté des deux cosmogonies.

Mais la différence est en même temps considérable et très caractéristique. D'un côté toute une série de dieux, qui surgissent l'un après l'autre d'un monde chaotique antérieur à eux, peuplé de monstres ; de l'autre Dieu qui « créa au commencement ». D'un côté la poésie bizarre d'une mythologie exubérante, de l'autre la prose sereine et grandiose du monothéisme spiritualisé. Le génie judaïque a coulé les énormes lingots de la mythologie de ses ancêtres en une nouvelle monnaie, dont il est possible de se servir encore de notre temps. Des traits mythiques, que M. Gunkel énumère à la page 119 il n'y en a guère qu'un, Dieu parlant à la première personne du pluriel lors de la création de l'homme (I, 26), qui ne se soit pas fondu dans la conception homogène juive[1]. Mais l'au-

1) Notre auteur en retrouve plusieurs. Il voit, par exemple, dans « les grands

teur insiste avec raison sur ce qu'un tel travail de transformation ne se fait pas en une génération ni même en quelques générations successives, encore moins par un seul auteur, comme on semble parfois le supposer.

Mais si la cosmogonie babylonienne a été connue des Israélites, comment est-il possible que seul le premier chapitre de la *Genèse* en ait gardé la trace? Comment la littérature si vaste du judaïsme n'a-t elle pas gardé le souvenir de la légende, qui semble avoir été la plus populaire dans la cosmogonie babylonienne, de la lutte de *Marduk contre Tiâmat*? Cette lutte occupe la plus grande place dans le récit dont nous possédons des fragments, et on en a trouvé une double version dans la même bibliothèque d'Assurbanipal. Le mythe de Marduk, champion victorieux des dieux, contre Tiâmat a fourni un thème de prédilection à l'art et à la poésie des Babyloniens.

M. Gunkel prétend, à l'aide de passages de l'Ancien Testament, déjà relevés en partie par différents hébraïsants et assyriologues, reconstruire une version poétique de la création : Marduk contre Tiâmat, Jahveh contre la mer, personnifiée par les puissances du chaos, occupant dans la religion populaire la même place que le premier chapitre de la *Genèse* dans la haute théologie.

Il voit le chaos, Tiâmat, תהום. d'abord dans le nom mystérieux *Rahab*. Ce nom désigne (*Es.*, xxx, 7, LI, 9; *Ps.* LXXXVII, 4) l'Égypte. Mais la signification primitive que M. Gunkel entrevoit déjà dans ces passages lui paraît se révéler clairement dans *Ps.* LXXXIX, 10 *seq.*, ainsi que dans *Job*, IX, 13 et XXVI, 12. Dans le psaume LXXXIX la victoire de Jahveh sur Rahab est mise en rapport avec la création du monde. Gunkel traduit :

> Du bleibst Herrscher, wenn das Meer sich empört,
> Wenn seine Wogen tosen, du beschwichtigst sie,
> Du hast geschändet wie ein Aas Rahab
> Mit starkem Arm deine Feinde zerstreut,
> Dein ist der Himmel, dein die Erde
> Die Welt und, was sie füllt du hast sie gegründet.
> Nord und Süd, du hast sie geschaffen, etc.,

c'est-à-dire : « Tu demeures le maître quand la mer se soulève; quand ses flots se déchaînent, tu les apaises. Tu as traité outrageusement Rahab comme une charogne. [On traduit ordinairement : « Tu écrasas l'Égypte comme un

poissons » du cinquième jour les créations d'Apsû, et dans la phrase du créateur « cela était bon » le contraste avec le monde chaotique qu'il avait transformé.

cadavre.] D'un bras puissant tu as dispersé tes ennemis. A toi appartient le ciel; à toi appartient la terre. Le monde et ce qu'il contient, c'est toi qui l'as fondé; le nord et le sud, c'est toi qui les as créés.

Comparez le psaume CIV, 6, selon lequel l'océan (תהום) couvrait (כִּסִּתָה au lieu de כְּסִיתוֹ) autrefois la terre comme un habit. Les « eaux se tenaient sur les montagnes. A ta menace, elles se retirèrent. »

Le serpent ou le dragon qui figure parfois avec Rahab rappelle alors Kingu que nous connaissons dans le mythe babylonien comme le fils et l'époux de Tiâmat. Le même couple s'appelle, *Es.*, XXVII, 1, Léviathan qui est un serpent tortueux et le dragon dans la mer. Dans *Job*, XL et suiv., *Hénoch*, LX, 7-9, IV *Esdras*, VI, 49-52, il porte les noms de Léviathan et Behêmôth, Léviathan étant le chef de l'Océan, Behêmôth celui de la terre. D'après *Hénoch*, LX, 7-9, Léviathan est du sexe féminin, Behêmôth de sexe masculin, comme Tiâmat et Kingu. D'autres monstres sont également nommés ainsi. Le Léviathan désigne, *Ps.* LXXIV, un ennemi actuel du peuple de Jahveh, et la description de Léviathan, *Job.*, XL, 25-XLI, 26 (cf. *Ps.* CIV, 26), rappelle le crocodile, comme celle de Behêmôth, *Job*, XL, le rhinocéros. Mais *Job*, III, 8, prouve, toujours selon M. Gunkel, le fait rendu, déjà plus que vraisemblable par les autres passages, que le Léviathan est la mer personnifiée, que Jahveh a obligée à redevenir tranquille, lorsqu'elle s'est révoltée contre lui.

Nous ne pouvons énumérer ici toutes les traces de la lutte cosmogonique que l'auteur trouve dans la littérature hébraïque, ni entrer en discussion sur toutes ces questions d'exégèse. Nous nous bornons à dire que l'auteur a donné ici de très abondantes contributions à l'exégèse et à la critique du texte. Il reconstruit un hymne : Jahveh en lutte contre la mer personnifiée par un monstre ou par des monstres, avec des variantes dont la plus remarquable serait celle selon laquelle la lutte doit se renouveler à la fin des temps. Cette variante est constatée par l'auteur entre autres dans les poésies de *Hab.*, III, *Nah.*, I, *Ps.* XVIII, qui ont d'après lui un sens eschatologique. Il trouve des vestiges de la légende de Jahveh en lutte contre la mer, depuis *Amos*, jusqu'aux *Psaumes de Salomon*.

Les combinaisons de M. Gunkel nous paraissent vraiment un peu trop ingénieuses pour être entièrement solides. Assurément tout n'est pas à rejeter dans ses conclusions. Il y a eu des légendes qui représentaient Jahveh en lutte avec des monstres marins, avec la mer elle-même. Tout cela et surtout les noms qui figurent dans ces légendes ne doit pas

être mis au compte de la fantaisie originale des auteurs bibliques. La ressemblance et la parenté avec les parallèles babyloniens ne sont pas moins plausibles ici que dans la *Genèse*. Ces légendes ont existé dans la religion populaire et elles ne sont montées que rarement dans la sphère supérieure représentée par les écrits prophétiques et poétiques. Nous aurons l'occasion de faire valoir encore plus loin le grand mérite de M. Gunkel d'avoir donné à la tradition populaire la place qui lui est due dans l'histoire des idées cosmogoniques et eschatologiques, au lieu de ne voir partout, selon le procédé de l'école actuellement dominante, que des dépendances littéraires. Par là il a aussi rendu plus compréhensibles divers passages difficiles.

Mais il est certainement un peu risqué de reconstruire des légendes complètes et détaillées avec des données éparses glanées dans tous les auteurs que nous avons énumérés plus haut. M. Gunkel reconnaît lui-même (p. 107, cf. p. 61) que les expressions appartenant primitivement à un mythe peuvent s'éloigner de leur origine à tel point que cette origine soit tout à fait oubliée. Les transformations qu'elles subissent dès lors n'impliquent pas qu'il y ait eu parallèlement de nouvelles formes de la légende. De tels exemples abondent dans la littérature moderne. Il faut laisser quelque chose à l'originalité de l'auteur, même quand ce n'est pas un Esaïe (p. 10), sinon la méthode suivie par l'auteur aboutit à un éparpillement plus ou moins arbitraire de conceptions religieuses, analogue à celui qu'il reproche avec raison aux autres.

Jahveh a châtié la mer. Lorsque cette image ne se rapporte pas tout simplement au miracle de la mer Rouge, ce qui n'est pas toujours le cas, est-on vraiment autorisé à voir une influence babylonienne partout où la puissance de Jahveh est mise en rapport avec la mer? L'auteur nous dit sans doute (cf. p. 107) : de telles conceptions ne sont pas originales chez un peuple qui ne demeure pas au bord de la mer. Mais la mer était aussi pour les Assyriens et les Babyloniens quelque chose de peu connu. La mer ne leur étant pas familière, ils s'en formaient d'autant plus facilement des conceptions fantastiques (cf. Jensen, *Kosmologie*, p. 213 et *seq.*). Un poète d'Israël était-il incapable d'une pensée aussi naturelle que de montrer Jahveh exerçant sa puissance sur la mer, et faut-il rapporter toutes ces expressions à une légende d'origine étrangère? Par exemple les mots d'Esaïe, LIX, 19, « l'adversaire viendra comme un fleuve » (p. 109) ne sont-ils pas compréhensibles sans être mis en rapport avec une telle légende?

A quelle époque se serait faite la transmission de cette légende de la

religion babylonienne à celle d'Israël? L'auteur cite des exemples[1] qui montrent une forte influence exercée par Babylone après l'exil. Entre autres *Zacharie*, I-VIII (p. 122 *seq.*). L'auteur constate plus tard la parenté très remarquable qui existe entre *Zacharie* et *Daniel*, *Henoch*, l'*Apocalypse de Jean* (p. 290). Mais il cite aussi de bonnes raisons (contre Stade) pour faire remonter cette action des idées babyloniennes à une époque antérieure même aux grands prophètes. Déjà le temple de Salomon (p. 164 *seq.*), le document jahviste (p. 143) et Esaïe (p. 147) ne sont pas exempts de l'influence de Babylone. L'idée d'une création se trouve déjà dans *Gen.*, II, I *Rois*, VIII, 12, d'après la reconstruction de Stade, et *Jér.*, XXVII, 5. L'auteur dit (p. 149) : « La réception du mythe de la création dans notre tradition prophétique est possible à comprendre seulement s'il est venu en Israël dans les temps beaucoup plus anciens, de manière que son origine babylonienne était déjà oubliée depuis beaucoup de générations. » Il est certain, en effet, que la civilisation babylonienne fut connue en Palestine à une époque très ancienne. Les lettres trouvées à Tel El-Amarna ont été écrites environ 1400 ans avant J.-C., en Palestine, sur de l'argile, en caractères cunéiformes et en langue babylonienne. La vieille civilisation des Cananéens, qui avait été fortement influencée par celle de Babylone, n'a pas été entièrement détruite, mais au contraire, en partie adoptée par les barbares hébreux. M. Gunkel distingue ainsi deux époques d'influence babylonienne et deux formes de cosmogonie babylonienne chez les Hébreux. A son avis le mythe du premier chapitre de la *Genèse* est venu en Israël avant l'époque des grands prophètes. Il a été entièrement transformé par le génie de la religion d'Israël. Mais les variantes poétiques et plus grossières trahissent une nouvelle influence pendant et après l'exil. On pourrait revendiquer enfin une influence qui se serait exercée à une époque encore plus ancienne, quand les ascendants d'Abraham demeuraient à Ur-Kasdim (*Gen.*, XI, 27 *seq.*). M. Gnnkel trouve cette hypothèse un peu arbitraire et fantastique.

Une considération d'ordre général doit être invoquée ici. L'étude comparée des religions nous apprend de plus en plus que la religion est un organisme ayant sa vie propre. Combien de ressemblances qu'on avait

1) Le chandelier de *Zach.*, IV, avec ses sept lampes représente selon M. Gunkel les sept planètes ; il viendrait alors de Babylone. L'auteur admet (p. 130) que la conception des planètes considérées comme des lampes suspendues dans l'arbre du monde, qui serait symbolisé par le chandelier, ne s'est pas retrouvée chez les Babyloniens. Je n'ose pas me prononcer sur l'origine de ce symbole, je signale seulement à l'auteur *Apoc.*, VI, 13, qui montre que l'idée des étoiles suspendues dans un arbre n'est pas une idée isolée dans le judaïsme.

jadis crues être des emprunts et qui se sont trouvées n'être que des analogies d'origine indépendante[1]! Il importe d'observer une prudence extrême quand il s'agit de déterminer l'influence d'une religion sur une autre. L'auteur ne nous semble pas appliquer cette règle assez strictement. Ainsi il pense que le *scheol* de l'Ancien Testament est babylonien (154). Pourquoi babylonien plutôt que grec ou tout autre chose, alors qu'un pareil pays des morts se retrouve un peu partout? A la page 38 il semble admettre que l'Azi Dahaka de l'*Avesta* vient de Tiâmat. On peut avec le même droit faire du Midgaardsorm de la mythologie scandinave un emprunt aux Babyloniens. Les sept (plutôt six) Amesha-Çpenta du zoroastrisme ne sont pas, selon notre auteur, indépendants des sept planètes babyloniennes (p. 302, note 1). Pourquoi ne pas ajouter aussi Varuna et les Adityas, qui sont parfois au nombre de sept[2]? De même le savant rabbin Alexandre *Kohut*, cité par l'auteur, va décidément beaucoup trop loin dans sa description des influences du mazdéisme sur l'angélologie et la démonologie juives. M. Gunkel déclare qu'il compte comme emprunts babyloniens tout ce qu'il y a de nouveau concernant la vie d'outre tombe dans le judaïsme. Il appelle ces traditions : sur l'enfer, le ciel, etc., « merkwürdig », p. 291, dans l'ensemble du judaïsme. Leur singularité s'atténue très fort pour celui qui a retrouvé des analogies frappantes dans plusieurs religions. Un ciel et un enfer sont créés par toute religion qui a eu le temps et le souci d'appliquer les règles de la vie sociale à l'autre monde. Ce qui frappe dans le judaïsme ce n'est pas l'*apparition*, même très tardive de ces conceptions dans la religion et leur sanction par la théologie, mais le fait, selon moi le plus intéressant dans l'histoire entière des idées eschatologiques, qu'elles soient apparues si *tard* dans la religion de l'Ancien Testament. Mais nous anticipons ici sur une discussion que l'auteur promet de reprendre plus tard (p. 291).

Quand les ressemblances sont plus que de simples analogies, comme par exemple entre les Hindous et les Éraniens, entre les Babyloniens et les Hébreux, il paraît sage d'établir le plus possible une parenté au lieu de se borner à constater une influence extérieure. L'auteur dit (p. 145) lui-même avec raison contre Kuenen, que plus un emprunt est vieux, plus il est vraisemblable. La tradition nous fournit la donnée précieuse que le peuple d'Israël, qui est de même race que les Babyloniens, a vécu tout d'abord dans leur pays auprès d'eux. Depuis lors certaines concep-

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXI, p. 345.
2) Cf. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 1894, p. 194.

tions leur sont communes. Elles se sont developpées dans la suite non sans avoir subi de nouvelles influences réitérées. Le vrai judaïsme a fini par transformer à son image la conception qui nous est conservée dans le premier chapitre de la *Genèse*. Dans le peuple ces idées ont eu une vie libre et multiple. Ces mythes populaires, demeurés plus concrets et plus grossiers, auront la végétation la plus luxuriante dans l'apocalyptique et dans le rabbinisme.

La seconde et la plus intéressante partie du livre de M. Gunkel traite de l'*Apocalypse de saint Jean*. Le titre de son livre nous promet une explication du douzième chapitre, mais il nous donne bien davantage.

Il ne s'éloigne pas ici de la question traitée dans la première partie de son ouvrage ; il s'agit bien toujours des influences de la cosmogonie babylonienne dans la religion juive. Il reconnaît, en effet, avec M. Vischer, un élément juif dans l'*Apocalypse*.

Les religions des Manichéens, des Mandéens, de certains gnostiques nous revèlent une influence exercée encore très tard par la religion babylonienne. Il n'y a dès lors rien d'étonnant à ce qu'une dépendance analogue se manifeste dans l'*Apocalypse*. M. Gunkel la retrouve partout, dans l'*Apocalypse* de saint Jean et dans l'apocalyptique juive en général. Les sept esprits, I, 4, les sept chandeliers, I, 12, les sept étoiles, I, 16, les sept lampes, IV, 5, les sept yeux, V, 6, les sept anges, VIII, 2, sont tout comme dans *Zach.*, IV, 10, les sept planètes babyloniennes. Les vingt-quatre anciens, IV, 4 sont les vingt-quatre dieux babyloniens, identiques aux vingt-quatre étoiles que les Babyloniens connurent, selon Diodore de Sicile, en plus des douze signes du zodiaque. Le drame cosmogonique lui-même, la lutte de Marduk contre Tiâmat, est selon M. Gunkel transporté par le judaïsme à la fin du monde. La mer avec ses monstres renouvellera sa révolte contre Dieu et sera finalement vaincue. « *Relevabitur Behemoth ex loco suo et Leviathan ascendet de mari* » ; ap. *Baruch*, 29; cfr. *IVe Esdras*, VI, 52; *Hénoch*, LX, 24 *seq.*, page 315 *seq.*). Selon *Add. Esther* des LXX, chap. I, 4-10, deux grands dragons surgiront. Dans le morceau que les Septante ont ajouté au livre de Daniel, Marduk et Tiâmat sont devenus le prophète Daniel et un dragon, adoré par les Babyloniens. Les quatre animaux de *Daniel*, VII, sont formés du monstre chaotique, etc., etc. Les auteurs des livres d'Hénoch et de Daniel ne se trompent donc pas, lorsqu'ils donnent leurs révélations comme une sagesse ancienne et mystérieuse.

Ainsi les bêtes de l'Apocalypse, aux chapitres XII, XIII, XVII sont les

monstres de la cosmogonie babylonienne transportés dans le présent et dans l'avenir. Le dragon à sept têtes du chap. XII et son double selon M. Gunkel, la bête à sept têtes du chap. XIII (cf. le serpent à sept têtes de la légende babylonienne. p. 361) et la femme du chap. XVII désignent, il est vrai, Rome, mais au fond par leur origine, ils sont, selon M. Gunkel, Tiâmat. La seconde bête mentionnée, XIII, 11, n'aurait pas été comprise par l'auteur de l'*Apocalypse*, qui l'aurait ajoutée, parce qu'elle était dans la tradition[1]. L'une des deux monte de la mer, l'autre de la terre, comme Léviathan et Behémôth dans *Job*. XL-XLI, IV[e] *Esdras*, VI, 49-52. La bête qui va faire la guerre aux deux témoins, chap. XI, nous donne une quatrième version sur le monstre cosmogono-apocalyptique. Ce monstre est un mystère, XVII, 5. Il faut de la sagesse pour le comprendre, XVII, 9. L'auteur apocalyptique est du nombre de ces sages. Il sait, XVII, 8 que *la bête*, qu'il avait vue, *a été, et n'est plus*. Tiâmat s'est révoltée mais elle a été châtiée par le dieu vainqueur. Le drame va être renouvelé : *elle doit monter de l'abîme*. Elle est déjà là dans la puissance de Rome. Mais voici la consolation que le visionnaire tire de l'ancien mythe, qui finit par la défaite du monstre : *elle doit s'en aller à la perdition*.

M. Gunkel ne se contente pas de voir dans les monstres de l'*Apocalypse* des parents très éloignés de Tiâmat et lui ressemblant peu. A ses yeux la femme du chap. XVII est appelée la grande prostituée, parce que Tiâmat avait épousé son fils Kingu (p. 366). Pourtant le contexte : « avec laquelle les rois de la terre se sont prostitués » donne ici l'explication. Nous lisons encore chap. XIII, 3 : « Je vis l'une de ses têtes comme blessée à mort ». M. Gunkel raisonne ainsi (p. 363) : Par conséquent une lutte a déjà eu lieu avant la lutte définitive. Or, selon le quatrième tableau du récit cunéiforme, Anu et Ea avaient été invités à attaquer Tiâmat avant Marduk. Il ne semble pas que ce combat ait eu lieu. M. Gunkel trouve néanmoins ici *eine Variante, die uralte Färbung trägt* (p. 363). En même temps il croit pouvoir rapporter la tête blessée à mort au meurtre de César dont la mort n'a pas ébranlé Rome (p. 355).

Notre auteur a fait l'impossible. Il réussit à retrouver dans le nombre mystérieux (XIII, 18) le nom même de Tiâmat. Les valeurs numériques des lettres des mots תהום קדמוניה, « Tiâmat des origines », donnent 666! Il compare cette expression avec אדם הקדמוני, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος.

1) Mais comme M. Gunkel le remarque lui-même, les prodiges que fait cette bête n'ont aucun parallèle dans ce que nous connaissons de la légende babylonienne.

נחש הקדמוני, etc., dans le Talmud. Le mot hébraïque ne lui paraît pas soulever de difficulté dans un livre grec, parce que ce chapitre ainsi que les chapitres XII et XVII révèlent à ses yeux leur origine hébraïque.

Il faut en tout cas savoir gré à l'auteur d'avoir reconnu, malgré sa découverte, que la version 616 (au lieu de 666) combattue par Irénée, parce qu'il ne la comprenait plus, et considérée par M. Gunkel comme secondaire, voulait dire Γάϊος Καῖσαρ = Caligula, ce qui convient admirablement au caractère de l'*Apocalypse* en tant que manifeste contre le culte des Césars.

Le nombre énigmatique *trois et demi* (*Dan.*, VII, 25, *Apoc.*, XII, 14; XIII, 5, etc., désigne, selon M. G., le temps qui s'écoule entre les deux fêtes de Marduk qu'il suppose (p. 390).

Nous arrivons enfin à la solution du problème du chap. XII. Ce chapitre a toujours été une *crux interpretum*. Comme c'est le chapitre le plus mythique du Nouveau-Testament, on a voulu y voir une influence extérieure.

La ressemblance sur certains points avec le mythe de Leto et Apollon a porté M. *Dieterich* à soupçonner une influence grecque. La thèse de M. Gunkel semble déjà *à priori* plus vraisemblable : c'est un souvenir de la lutte cosmogonique babylonienne, qui s'est conservé dans la cosmogonie et indirectement dans l'eschatologie des Juifs. Mais hélas, ni l'un ni l'autre ne peuvent nous donner une solution satisfaisante des singularités de ce chapitre. M. Gunkel montre d'abord (p. 178 *seq.*), que cette légende ne peut pas s'être formée autour de Jésus, quoiqu'elle lui soit appliquée plus tard tant bien que mal par le rédacteur. Aucune personne qui a connu sa vie n'a pu écrire ainsi. L'enfant vient de naître lorsqu'il est arraché au ciel. Ce n'est pas Jésus. M. *Vischer* a trouvé un passage dans le Talmud (p. 198), *Jer. Berachot*, V, 1, qui en donne un parallèle parfait : le messie est né au jour même de la destruction du temple, mais arraché quelque temps après à sa mère par le vent.

M. Gunkel constate ensuite que beaucoup de choses ne peuvent pas être dérivées de la littérature juive telle qu'elle nous a été conservée. C'est vrai. Il est vrai aussi et cela ressort bien du livre que nous étudions, que le monstre rappelle Tiâmat. Mais peut-on pour cela identifier l'enfant à Marduk, la mère à Damkina qui veut dire « femme de la terre » (cf. *Apoc.*, XII, 1 p. 386), etc.? On recule ainsi le problème, mais on ne le résout pas. Le mythe babylonien ne nous dit absolument rien de la naissance de Marduk, de la fuite de sa mère, d'une épouse qui l'attendrait après la lutte (*Apoc.* XXI, 2, 9, p. 364), etc. En effet l'au-

teur ne nous donne pas la solution des difficultés reconnues par chaque exégète en nous signalant leur origine. Il construit un nouveau mythe babylonien d'après le chapitre XII de l'*Apocalypse*, qui doit enrichir nos connaissances sur Marduk et sa mère. L'auteur, qui condamne avec raison de pareils rapprochements chez d'autres, compose ici avec des probabilités (Wahrscheinlichkeiten, cf. p. 386, 390) et avec de vagues consonances (Nachklänge, p. 392) un mythe merveilleux (ein wundervoller Mythus, p. 391). Il en sait décidément trop. Personne ne peut protester ses lettres de change, car elles sont tirées sur l'inconnu. Il est bien peu probable que la religion babylonienne les solde jamais.

Quand on ferme le livre si puissant, si original et si savant du professeur Gunkel, on se pose involontairement cette question : si dans le drame eschatologique, si dans l'espérance finale du judaïsme, la nature de la puissance qui se révolte contre Dieu et contre ses serviteurs, et la victoire finale de Dieu par le Messie, ne sont autre chose que le drame cosmogonique entre Marduk, le dieu de la création et du printemps, et la puissance funeste du chaos et de l'hiver (cfr. p. 390 *seq.*), ne faut-il pas ajouter que le Messie lui-même n'est autre chose que Marduk? Que restera-t-il alors comme fond originel et principe organique du judaïsme?

Le livre de M. Gunkel fera époque dans l'étude de l'*Apocalypse*[1] par la méthode qu'il inaugure et qu'il oppose à la méthode actuelle. Il y a déjà longtemps que l'exégèse scientifique a abandonné l'idée que l'*Apocalypse* soit une prophétie détaillée de l'histoire future de l'Église. C'est la gloire de la méthode d'interprétation dite historique d'avoir arraché l'*Apocalypse* à l'arbitraire absolu de l'ancienne conception et d'avoir mieux compris son caractère et sa valeur. Il faut replacer l'*Apocalypse* en relation étroite avec son temps. Assurément il y a de l'histoire dans l'*Apocalypse*, puisque tout ce genre apocalyptique est une philosophie de l'histoire. Mais on a tort de vouloir tout expliquer d'après la situation historique de l'auteur ou des auteurs. On se demande à chaque instant : à quelle réalité contemporaine l'auteur songe-t-il dans telle ou telle vision? Par exemple dans le sixième chapitre il est parlé de guerre et de famine. Quelle famine? Cherchons dans les auteurs romains. L'empire de Rome était assez grand pour pouvoir fournir aux exégètes modernes une famine à n'importe quelle époque. M. *Völter* pense aux mauvaises

1) Cela commence déjà, comme on peut le constater par l'ouvrage de M. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), qui a adopté la théorie de notre auteur.

récoltes des années 40 à 50, *Renan* à la cherté des vivre en 68 ; M. *Erbes* y reconnaît la misère des prêtres juifs auxquels le souverain sacrificateur Ananus avait arraché la dîme, etc. Dans le chapitre IX, v.v. 13 à 21, il est parlé d'une armée fantastique. Les chevaux avaient des têtes de lions, et il sortait de leur bouche du feu, de la fumée et du soufre. *Renan*, *Spitta* pensent avec la plupart des commentateurs aux Parthes. Mais d'où viennent ces traits mythiques? Un peu plus haut, dans le même chapitre, nous entendons parler des sauterelles, qui ressemblaient à des chevaux préparés pour le combat. Elles avaient sur leurs têtes comme des couronnes qui paraissaient d'or. Leurs visages étaient comme des visages d'hommes. Elles avaient des cheveux de femmes, etc. M. *Spitta* dit que la sécheresse de l'an 40 faisait craindre des sauterelles. M. *Erbes* pense aux sauterelles de l'année 62. M. *Hilgenfeld* pense aux Parthes, M. *Erbes* connaît même « le puits de l'abîme », d'où ces « sauterelles » mythiques montaient, chap. XI, 2, 3. C'était un trou près de Hiérapolis, d'où montaient des odeurs malsaines ; *Renan* pense à la Solfatare à Pouzzolles.

Peut-on s'étonner que M. Gunkel reproche à ces savants de retomber dans l'ancien rationalisme (p. 259)? Leurs explications aussi fantastiques que banales ne relèvent d'aucune méthode. « Elles ne diffèrent l'une de l'autre que par le degré d'arbitraire[1] » (p. 227). L'étude que l'auteur consacre à cette méthode, qui prétend pouvoir tout expliquer à peu près comme des charades, est peut-être la plus remarquable partie de son livre. Il la remplace par ce qu'il appelle la méthode traditionaliste (traditionsgeschichtliche). Les auteurs apocalyptiques n'ont pas été des inventeurs de symboles. Il y a eu une vieille tradition apocalyptique, une dogmatique eschatologique à laquelle ils ont puisé. Leur œuvre n'a pas été une création arbitraire ; elle a été une application de la tradition apocalyptique. Ils ont fait des efforts pour pénétrer le plan de Dieu et pour en comprendre les phases actuelles et futures à la lumière des traditions sacrées. Quand on retranche de leur œuvre leurs spéculations personnelles, il reste toujours un résidu traditionel. Ce qu'ils disent garde assurément pour eux-mêmes le caractère de révélation, mais il faut admettre qu'ils n'ont peut-être pas compris eux-mêmes tout ce que la tradition leur a suggeré. Ainsi, pour donner deux exemples, le nom Armageddon (*Apoc.*, XVI, 16) et le nombre énigmatique « trois temps et demi » (XII, 14) ont ils été mieux compris par l'auteur que par nous?

1) La même vérité s'applique aussi à l'emploi des passages de l'Ancien Testament pour expliquer l'*Apocalypse*, p. 249.

M. Gunkel n'est pas le premier à avoir signalé l'existence d'un « arsenal apocalyptique commun » (p. 207). Comme il le remarque lui-même, M. *Spitta* a eu déjà l'intuition de cette vérité. Ici nous pouvons parler aussi de l'application magistrale qu'a faite M. *Sabatier* de cette idée d'un fond commun de l'apocalyptique juive dans le cours qu'il a professé durant l'année scolaire 1894-1895 à l'École des Hautes-Études.

M. Gunkel lui-même n'a pas toujours appliqué sa méthode. Par exemple elle aurait dû lui faire reconnaître l'unité, qu'il méconnaît, dès les six sceaux du chapitre VI (p. 194[1]). Selon lui il n'y a que les quatre premiers sceaux qui forment une unité. On n'a qu'à regarder la petite *Apocalypse* des synoptiques pour trouver l'unité du chapitre VI selon la tradition eschatologique. Les quatre premiers sceaux : la guerre, la guerre civile, la famine et la peste (*Matth.*, XXIV, 6-7), forment ce que le schêma apocalyptique appelle ἀρχὴ ὠδίνων (*Matth.*, v. 8). Le cinquième sceau correspond à θλῖψις, à la persécution des fidèles qui suit (*Matth.*, v. 9 sqq.). Le sixième sceau se retrouve exactement au verset 29 : le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera point sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, etc. Peut-on mieux démontrer les avantages de la méthode que M. Gunkel lui-même préconise?

L'auteur établit une opposition entre les deux méthodes. Mais la nouvelle méthode ne doit pas exclure la méthode historique; elle doit seulement la modifier. L'auteur lui-même emploie celle-ci pour les chapitres XIII et XVII, p. 230 *seq.*, 342 *seq.* Cela suffit déjà à réfuter la thèse qu'il expose pages 228, 229, selon laquelle tout ce qui est révélé dans les visions est encore à venir pour l'écrivain sous le couvert duquel les prédictions sont placées. Ainsi les luttes des Séleucides et des Ptolémées de Daniel, ch XI, sont passées pour l'auteur réel, mais elles étaient futures pour Daniel, l'auteur supposé. Les animaux que l'auteur de ces chapitres de l'*Apocalypse* voyait dans ses visions, désignent selon M. Gunkel lui-même, Rome, c'est-à-dire une puissance contemporaine de l'auteur[1]. On ne peut reléguer toutes les difficultés dans la tradition apocalyptique. Les auteurs apocalyptiques ont été plus que des machines qui auraient copié les « variantes » de la légende eschatologique. Si on leur en a attribué trop auparavant, M. Gunkel semble vouloir les priver de toute initiative.

1) Voyez la remarque p. 228 : « Gegenwärtiges nur soweit es zum Verständniss des Zukunftbildes schlechterdings unerlässlich ist ». Ou s'arrête ce qui est « unerlässlich »?

M. Sabatier a comparé quelque part le génie qui a créé la littérature apocalyptique à celui qui a créé les cathédrales. Que dirait-on d'un critique qui prétendrait désigner dans chaque colonnette, dans chaque fleuron, dans chaque gargouille l'idée consciente et originale de l'architecte? C'est la faute de l'école actuelle. Mais d'un autre côté il faut attribuer quelque chose au génie créateur de l'architecte. Personne ne songe à rapporter chaque détail original à un type général antérieur que l'architecte aurait simplement copié. Voilà la tendance de M. Gunkel.

Mais son livre marquera, parce que le premier il a poursuivi avec persévérance et d'une façon conséquente le nouveau principe. Nous attendons avec grand intérêt l'ouvrage qu'il promet sur l'*Apocalypse*.

Nathan Söderblom.

Krætzschmar. — **Die Bundesvorstellung im Alten Testamente in ihrer geschichtlichen Entwickelung.** — Marburg, Elwert, 1896, in-8, 254 pages.

L'auteur de cette monographie appartient à l'école critique moderne. Il pense toutefois que bien des questions de détail ont encore besoin d'être élucidées par elle, comme celle par exemple qui se rattache au terme de *berith*. On traduit généralement celui-ci par alliance, mais il se présente dans l'Ancien Testament avec les acceptions les plus diverses. Cette diversité est une première cause de difficulté, à laquelle vient s'en joindre une seconde, provenant du bouleversement produit, dans les études bibliques, par les résultats de la critique sacrée de notre époque. Autrefois, on s'imaginait que l'idée de l'alliance se trouvait, dès l'origine, à la base de la religion d'Israël, telle qu'elle fut conçue et exposée par Moïse. Aujourd'hui, des voix autorisées soutiennent que cette notion ne joua un véritable rôle dans cette religion qu'à partir du VIIe siècle avant notre ère. Mais, faute d'une étude approfondie du problème, un grand désarroi règne à ce sujet parmi les théologiens modernes de toutes les tendances. Le travail de M. Krætzschmar a pour but de faire cesser ce désarroi.

Dans une première partie, l'auteur examine avec soin l'emploi du terme de *berith* dans le domaine profane. Il montre que, dans un grand nombre de cas, ce terme désigne l'acte solennel d'une alliance entre deux peuples, tribus ou personnes, couronné par une cérémonie religieuse, qui ratifiait l'acte. Ces sortes d'alliances furent contractées par deux parties pour se défendre mutuellement contre un ennemi commun ou pour éta-

blir une paix durable entre elles, après des hostilités réciproques Une telle alliance pouvait être proposée par la partie la plus faible ou la plus forte et impliquer des conditions très différentes. Mais le trait commun à toutes les alliances de ce genre était qu'une fois conclues elles étaient inviolables pour les deux contractants. Dans une série d'autres cas, le terme en question est employé pour désigner simplement le vœu solennel par lequel un individu ou un peuple s'engageait à remplir fidèlement une obligation qu'il s'était imposée envers d'autres hommes ou envers Dieu. La *berith* peut ainsi être tour à tour synonyme d'alliance, de contrat, de promesse solennelle, d'obligation, de vœu. Jusqu'ici, on a généralement eu tort de faire de la *berith* une notion abstraite, tandis qu'elle consistait avant tout dans un acte rituel, dont les parties principales étaient un serment et un sacrifice sanglant, la manipulation du sang y jouant un rôle capital. Quelquefois aussi, on érigeait un monument, une pierre, ou bien on plantait un arbre, en signe visible et permanent de l'alliance traitée

Dans la seconde partie de son ouvrage, de beaucoup la plus étendue, M. Kraetzschmar étudie l'idée de l'alliance dans le domaine religieux. Il examine d'abord ce que les anciens textes de la Bible nous disent sur l'alliance de Jahvé avec Abraham, David et Lévi, et montre que la *berith* est ici la promesse solennelle d'un privilège que Dieu accorde à certains hommes et qu'il s'engage à maintenir invariablement à jamais. Il s'arrête ensuite aux récits que les deux plus anciennes sources de l'Hexateuque consacrent à l'alliance du Sinaï, et il arrive à la conclusion que cette *berith* signifie, à l'instar des trois cas précédents, que Dieu assure par là à Moïse l'administration de l'arche de Jahvé. Car, dans les textes primitifs, le culte de Javhé est le pivot de l'alliance sinaïtique et non un code, comme on l'a pensé plus tard, sous l'influence du prophétisme. C'est l'esprit du prophétisme qui a fait substituer l'alliance basée sur le décalogue à l'alliance basée sur l'arche. Notre auteur fait remarquer qu'à l'origine Jahvé n'avait pas l'attribut de la fidélité absolue, mais paraissait être capricieux comme tous les dieux de l'antiquité, et qu'on cherchait à remédier à cette imperfection, en prétendant que, dans certains cas, il s'était engagé solennellement, par une *berith*, à tenir fidèlement une promesse faite.

Dans un nouveau chapitre, il démontre que, pour les prophètes du VIIIe siècle, le rapport entre Javhé et son peuple ne repose pas sur un pacte mutuel et qu'ils ne parlent jamais de l'alliance sinaïtique, ni du décalogue. Il fait voir ensuite que la notion de la *berith* apparait, au contraire, dans de nombreux passages du Deutéronome et de la littéra-

ture influencée par lui et que le point de départ de cette conception a été l'alliance abrahamite telle qu'elle est exposée par le jahviste, dans *Genèse*, xv. D'après lui, c'est dans le Deutéronome que le décalogue est, pour la première fois, mis en rapport avec l'idée de l'alliance ; le décalogue y est même appelé une *berith*. Cette alliance, conclue au mont Horeb, consiste dans le fait que Jahvé a choisi Israël entre tous les peuples de la terre, pour en faire son peuple particulier à jamais; et qu'il a réglé la conduite de son peuple envers lui par la norme légale du décalogue. Les théoriciens de l'école deutéronomiste ont même imaginé une troisième alliance, traitée dans les plaines de Moab et ayant pour base le code deutéronomique. Le premier prophète dans l'enseignement duquel la notion de l'alliance figure assez souvent, c'est Jérémie. Nous trouvons là une nouvelle preuve que cette notion n'est devenue prédominante, dans la religion d'Israël, qu'à partir de la fin du VIIe siècle.

Sur cette question de l'alliance, comme sur tant d'autres, Ézéchiel s'engagea dans une voie nouvelle, à la fois théorique et ritualiste. La notion de la *berith* perdit grandement chez lui son caractère historique et devint plus abstraite. Il insiste sur la nécessité d'observer les commandements de Dieu, surtout la loi du sabbat, et de fuir avec soin l'idolâtrie, pour maintenir l'alliance avec Jahvé. Chez le second Ésaïe, la notion de la *berith* devint encore plus abstraite et prit de plus un caractère universaliste. Cela était absolument contraire au sens primitif de cette notion, essentiellement particulariste, puisqu'elle impliquait l'idée d'une alliance de Jahvé avec Israël, à l'exclusion de tous les autres peuples. L'alliance divine a ici un caractère idéal : c'est un article de foi, en vertu duquel Dieu aurait, de toute éternité, conçu le dessein du salut à l'égard d'Israël et, par lui, à l'égard de tous les peuples de la terre. Il n'est plus question d'un point de départ historique de l'alliance avec Dieu.

Notre notion a donc subi bien des variations à travers le temps. Elle était comme un moule où chaque époque ou même chaque auteur sacré a jeté la matière qui lui agréait le mieux. Tantôt, comme dans la période deutéronomique, on accentuait davantage les obligations imposées aux hommes par l'alliance contractée, et tantôt, comme pendant l'exil, le secours et la délivrance attendus de Dieu, en vertu de cette alliance. Le point invariable et permanent était que l'alliance liait inviolablement les deux parties contractantes.

Dans le code sacerdotal, qui, à cet égard et à tant d'autres, suit sa propre voie, il n'est plus question d'une alliance sinaïtique, mais seulement de révélations divines faites au Sinaï. L'alliance particulariste avec

Israël y est déjà rattachée à Abraham, le père de la nation. Sous ce rapport, notre code a imité *Genèse*, xv, mais en transformant complètement le vieux récit. D'après ce dernier, l'alliance fut ratifiée par une cérémonie fort antique et Jahvé ne fit que des promesses à Abraham, sans lui imposer aucune obligation. Dans *Genèse*, xvii, au contraire, Dieu ordonne qu'Abraham et tous les mâles de sa race soient circoncis, en signe de l'alliance divine. Cela cadre fort bien avec la tendance ritualiste prononcée du Code sacerdotal. Celui-ci parle en outre d'une alliance universaliste déjà traitée avec Noé, alliance qui obligeait les hommes à ne pas manger de chair avec le sang et à ne pas verser de sang humain, et qui avait pour signe visible l'arc-en-ciel. Ce dernier trait paraît être antique et emprunté à la source jahviste, qui aura déjà parlé d'une alliance divine avec Noé.

Dans un chapitre spécial, M. Kraetzschmar étudie brièvement ce que l'Ancien Testament enseigne sur l'arche de l'alliance et y trouve une confirmation du résultat précédemment acquis. Il consacre un dernier chapitre à la notion de l'alliance dans le judaïsme postérieur. On y voit que, dans un certain nombre de textes, les anciennes conceptions sur ce sujet sont simplement reproduites. Dans d'autres, le terme de *berith* est employé avec de nouvelles acceptions. Il est quelquefois synonyme de culte et de religion ou bien il désigne la communauté juive, ce que beaucoup de savants n'ont pas vu. Notre auteur, en mettant cela en lumière, est parvenu à expliquer un certain nombre de textes qui, jusqu'ici, avaient généralement été mal compris.

Voilà les lignes essentielles de notre ouvrage. Il nous a été impossible, dans ce compte-rendu, de suivre l'auteur dans les discussions critiques et exégétiques fort minutieuses auxquelles il se livre souvent pour démontrer ses thèses. Son travail nous paraît en somme très bien fait. Il suit le méthode strictement exégétique et historique. Il distingue avec soin entra les documents anciens et les documents modernes et même, dans chaque document, entre les parties primitives et les additions postérieures. Personne avant lui n'avait étudié le problème soulevé d'une manière aussi complète et approfondie. Et nous croyons, avec l'auteur, qu'il a réussi à faire cesser les tâtonnements et les conjectures hasardées auxquels on s'était trop souvent livré à ce sujet. On pourra le critiquer sur tel ou tel détail. Mais, dans ses traits principaux, cette monographie peut servir de guide sûr à tous ceux qui s'occupent de la question de l'alliance, qui joue un si grand rôle dans la théologie biblique.

C. Piepenbring.

EZRA P. GOULD. — **A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark.** — Philadelphie, 1 vol. in-8, Edinbourg, T. et T. Clark, 1896.

Ce volume fait partie d'une collection de commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament (*The international critical commentary*) écrits par des théologiens anglais et américains, dont quelques-uns ont déjà paru, mais dont le plus grand nombre sont encore en préparation. Il se compose d'une introduction dans les différents chapitres de laquelle sont examinées toutes les questions de critique relatives au deuxième évangile, et d'un commentaire détaillé et complet.

Constatons tout de suite que M. Gould a voulu faire et a fait œuvre de science, sans idées préconçues et sans parti pris dogmatique. C'est un esprit indépendant, mais d'une grande modération, qui penche plutôt vers les solutions moyennes, et qui ne tranche pas volontiers dans le vif, par scrupule scientifique autant que par caractère. Son exégèse qui n'est ni trop sommaire, ni trop minutieuse, ne perd jamais le texte de vue et dénote une connaissance approfondie des questions qui s'y rattachent, jointe à une grande sagacité. Il a su donner à son travail une disposition très commode et très pratique. Chaque section du texte commence par un résumé très clair et très bien fait de ce qui y est contenu, qui donne déjà, dans bien des cas, une idée des explications qui vont suivre, et est accompagné de notes concernant le texte et les variantes. L'auteur signale en passant, en général d'une manière très sobre, les interprétations différentes de la sienne, mais le volume n'est pas encombré d'une érudition inutile et fatigante. C'est en somme un très bon, et j'ajouterai un très agréable livre d'étude.

Je ne ferai pas à M. Gould le reproche d'avoir pris quelquefois trop au sérieux son devoir d'exégète. Tout expliquer, tout éclairer, c'est là l'idéal : mais il est des cas où il serait peut-être plus sage de ne chercher aucune explication. Ainsi l'auteur cherche à établir, autant que possible, un lien logique entre les enseignements de Jésus qui se suivent dans notre évangile, et dépense parfois pour y parvenir une grande ingéniosité. Or il est évident pour quiconque a un peu pratiqué les synoptiques que les circonstances dans lesquelles ont été prononcées telles ou telles paroles n'étaient plus connues au moment de leur rédaction. Ces paroles ont été groupées différemment par les rédacteurs de nos évangiles, d'après des méthodes qui ne sont plus les nôtres et pour des raisons qui sont bien différentes de celles qui nous guideraient en pareil cas. On

peut sans doute chercher, et même trouver, en lisant beaucoup entre les lignes, le lien logique désiré, mais on risque de prêter à l'auteur des intentions qu'il n'a jamais eues et de mettre un peu du sien dans les textes.

L'auteur admet, comme le plus grand nombre de commentateurs, que les deux récits de multiplication des pains qui se rencontrent dans notre évangile à peu de distance l'un de l'autre, correspondent à deux événements différents. La chose n'est en elle-même ni impossible ni invraisemblable. Mais si, abstraction faite de toute autre considération, on compare les deux récits l'un à l'autre, il est impossible qu'on ne soit pas frappé de leur ressemblance. Les traits essentiels sont les mêmes de part et d'autre, et les différences ne portent que sur des détails accessoires. Chacun des récits suppose que l'événement raconté se produit pour la première fois, si bien qu'on pourrait, sans le moindre inconvénient, intervertir l'ordre dans lequel ils sont placés. Si l'un des récits se trouvait dans un évangile et l'autre dans un autre, on n'aurait pas un instant d'hésitation et on n'y verrait que deux relations un peu différentes d'un même événement. Le fait qu'ils se rencontrent dans le même évangile ne change rien à la chose. La question n'a du reste d'importance qu'au point de vue de la composition de nos évangiles synoptiques.

Beaucoup plus contestable est l'interprétation que donne M. Gould de la seconde partie du discours eschatologique mis dans la bouche de Jésus au chap. XIII. La première partie est une prédiction concernant la destruction de Jérusalem et du temple, qui ne présente pas de difficultés bien considérables. La seconde annonce, aussitôt après, et avant la disparition de la génération alors vivante, la venue du Fils de l'homme dans sa gloire sur les nuées du ciel. Or cet avènement glorieux du Messie, attendu par l'Église du Ier siècle, ne s'est pas réalisé, et d'un autre côté, cette espérance ne concorde pas avec la personne et les enseignements de Jésus, tels qu'ils ressortent de l'ensemble de l'évangile de Marc. L'auteur considère l'annonce des prodiges qui auront lieu auparavant dans le ciel, — le soleil et la lune refusant leur lumière, les étoiles tombant de la voûte céleste, — comme une simple formule apocalyptique, obligatoire en quelque sorte en pareil sujet, et à laquelle Jésus n'attribuait aucune signification particulière, puis il interprète la venue du Fils de l'homme sur les nuées du ciel dans un sens figuré. Cela signifie tout simplement qu'après la destruction de Jérusalem, le Règne de Dieu, qui est un règne céleste, s'établira sur la terre, comme la chose eut lieu en effet par la diffusion de l'évangile dans le monde païen. Cette interprétation est très ingénieuse. Dans le livre de Daniel, le Fils de l'homme

venant sur les nuées représente non pas un personnage, mais le royaume des saints du Très-Haut : Jésus emploie à son tour l'image du prophète dans le même sens figuré; le Fils de l'homme est ici également un royaume, le Royaume de Dieu. La difficulté est que l'expression « le Fils de l'homme » a dans l'Évangile un sens précis dont il ne me semble pas possible de s'écarter. Le Fils de l'homme, c'est Jésus lui-même; les disciples auxquels Jésus s'adressait ne pouvaient comprendre la chose autrement, et Jésus, en s'exprimant ainsi dans un sens figuré n'aurait pu que les induire en erreur. Le chap. XIII a du reste tous les caractères d'une *Apocalypse*, annonçant non pas l'établissement et le développement progressif d'un royaume spirituel, mais un événement décisif, marqué par des prodiges éclatants. Jésus a-t-il prononcé ce discours dans la circonstance indiquée par Marc, ou cette *Apocalypse* exprime-t-elle l'espérance des disciples vers l'an 70? voilà la vraie question ; quant au sens et à la portée du discours lui-même, il me semble que cela ne peut faire l'objet d'aucun doute.

Les observations qui précèdent correspondent à ce qui m'a particulièrement frappé à la lecture du livre de M. Gould. Ce sont choses en somme de peu d'importance et qui ne diminuent en rien la valeur de son excellent travail.

Eug. PICARD.

EDMOND STAPFER. — **Jésus-Christ pendant son ministère.** — Paris, Fischbacher, 1897, 1 vol. petit in-8°, de XXXV et 352 pages.

M. le professeur Stapfer a tenu la promesse qu'il avait faite; il a donné au public le deuxième volume de son étude sur Jésus. On y retrouve les brillantes et solides qualités qui distinguaient le premier volume et auxquelles nous avons rendu l'hommage qu'elles méritaient[1]. La connaissance approfondie que M. Stapfer a su acquérir du monde palestinien de l'époque, connaissance qu'il doit à de longues études, poursuivies avec une rare sagacité et un don naturel de pénétration et d'assimilation qui nous paraît une des plus enviables qualités du véritable historien, lui a permis de tracer du ministère de Jésus un tableau qui, pris dans sa généralité, semble plus vrai qu'aucun des précédents, et qui cependant soulève, à notre sens, de sérieuses objections. Quand M. Stapfer nous

1) Voir la *Revue*, t. XXXII, p. 330.

racontait *Jésus avant son ministère*, il se trouvait dans le domaine des simples conjectures et s'y mouvait avec une parfaite aisance, sans courir presque aucun danger de rencontrer des adversaires. Pour toute cette période de la vie de Jésus, les documents manquent absolument. Les légendes de la nativité écartées, comme l'a fait M. Stapfer, on ne trouve plus qu'une ou deux indications, d'authenticité douteuse et tellement sommaires que chacun reste libre de se représenter comme il veut l'enfance, la jeunesse, le développement progressif de celui que ses contemporains devaient plus tard appeler le Christ. En un mot tout *Évangile de l'enfance* est une œuvre d'imagination et celui qu'a écrit M. Stapfer a paru, à bon droit, admirablement réussi.

Tout autre est le travail qui s'impose à qui veut raconter le ministère de Jésus. Ici les documents abondent, au moins par comparaison, et la tâche de l'historien est d'abord de les apprécier, d'en déterminer la valeur, puis de les analyser, d'en dégager la signification. C'est bien ainsi que M. Stapfer a compris son œuvre et dans une introduction qui compte 29 pages, il étudie *les sources de la vie de Jésus*. Étudie n'est peut-être pas le mot exact, car notre auteur qui connaît à fond la question, puisqu'on lui doit une très savante traduction du Nouveau Testament, se borne à raconter brièvement comment nos évangiles ont été composés, sans discuter ni justifier le degré de confiance qu'il leur accorde. C'eût été cependant bien nécessaire. Voici, par exemple, ce que M. Stapfer dit du deuxième évangile : « Entre 60 et 70 un disciple de Pierre, Jean, surnommé Marc, qui lui servait d'interprète, écrivit un résumé de la prédication de l'apôtre. Cet écrit tel que Marc l'avait composé existe encore, c'est notre deuxième évangile. Quelques critiques pensent, il est vrai, que nous n'en avons qu'une seconde édition, différant un peu de l'original. Mais cette hypothèse n'est pas indispensable et il est vraisemblable que c'est le texte même de Marc que nous avons sous les yeux. » Cette assertion nous semble des plus contestables et nous avons été surpris de la trouver sous la plume de M. Stapfer. Il traite d'hypothèse l'opinion des critiques qui regardent le deuxième évangile comme une édition assez postérieure, revue et probablement passablement augmentée du proto-Marc. Mais en pareille matière, les documents contemporains manquant, tout est hypothèse et celle de M. Stapfer identifiant le proto-Marc et notre deuxième évangile nous semble des plus douteuses et beaucoup plus sujette à caution que celle qu'il repousse.

Plus douteuse encore nous paraît l'hypothèse de M. Stapfer sur le quatrième évangile. Celui-ci lui inspire plus de confiance encore si pos-

sible que les trois premiers; il reconnaît bien « le caractère non historique de ce livre », il ajoute que la forme qu'y prennent les discours de Jésus « est particulière au rédacteur du livre » et que « les développements théologiques ne peuvent être que des réflexions personnelles de l'écrivain et non des mots authentiques de Jésus » (p. xxiv); mais il croit en même temps que le quatrième évangile contient une foule de paroles de Jésus » parfaitement historiques ; il ne doute pas qu'il ait été écrit sous la dictée de l'apôtre Jean, par un de ses disciples, et le cadre que cet évangile donne au ministère de Jésus, multipliant les voyages à Jérusalem, tandis que les synoptiques n'en racontent qu'un seul, lui paraît historiquement exact. Tout ceci M. Stapper le donne comme à peu près indiscutable. « Sur le quatrième évangile, dit-il, la critique historique est arrivée à des résultats à peu près définitifs. » Eh bien! il nous permettra de dire que les choses ne nous semblent pas si claires que cela, ni surtout si certaines, et que le difficile problème que soulève le quatrième évangile est à notre avis loin de pouvoir se résoudre ainsi. Il ne nous est pas prouvé que ce livre, qui « n'a pas le caractère historique », soit en même temps celui qui nous donne sur l'histoire de Jésus les renseignements les meilleurs. Nous ne nous expliquons pas comment, si le livre a été écrit sous la dictée en quelque sorte d'un Juif, il se fait que les Juifs y soient toujours traités comme des étrangers, des hommes d'une autre race, d'un autre peuple, d'une autre religion, que celui qui parle. Surtout le Jésus du quatrième évangile, Logos incarné, créateur du monde, qui était avec Dieu et qui est Dieu, nous paraît différer tellement du Jésus des synoptiques, qu'il nous est impossible d'en attribuer la conception à l'un des douze, à l'un de ces pêcheurs de Galilée qui avaient vécu avec Jésus, entendu ses discours, écouté ses paraboles. Il y a là pour nous une sorte d'impossibilité intellectuelle et morale contre laquelle rien ne saurait prévaloir.

Pour ce qui est de l'usage à faire de ces « sources de la vie de Jésus », M. Stapfer indique des règles très simples et très sages. Quand les récits des trois premiers évangiles diffèrent, il faut « rechercher quel est le texte le plus ancien » et il faut « éliminer les traditions suspectes, tout ce qui trahit une tendance étrangère à la vérité historique, par exemple les adjonctions qui viendraient de préoccupations doctrinales » (p. xxi). On ne saurait mieux dire; mais l'auteur est-il toujours resté fidèle aux règles qu'il a ainsi posées? C'est ce qu'il nous faut examiner.

Auparavant nous devons signaler ce fait que parmi les « sources de la

vie de Jésus » il en est une que M. Stapfer ne mentionne point dans son énumération et qui nous semble cependant avoir joué un rôle important dans la composition de son livre, à savoir sa profonde connaissance du monde palestinien de l'époque. C'est grâce à elle qu'il avait pu tracer un tableau si vivant, si attachant, purement hypothétique sans doute, mais singulièrement vraisemblable de *Jésus avant son ministère*. Nous craignons un peu que cette même connaissance du milieu ne l'ait cette fois plutôt desservi en l'amenant à nous montrer un Jésus plus foncièrement Juif qu'il n'a pu l'être réellement. Ainsi quand M. Stapfer nous dépeint le Rabbi Jehosuah « commençant son œuvre en prédicateur itinérant, en médecin de l'âme et du corps, comme l'étaient un certain nombre de ses contemporains » (p. 83); quand il nous le dépeint pratiquant un art médical enfantin, absurde mélange de remèdes la plupart imaginaires et d'exorcismes, il nous est bien difficile d'admettre que celui dont toutes les paroles authentiques sont empreintes d'une si incomparable spiritualité, et frappées au coin d'un si parfait bon sens, ait donné dans un pareil travers et se soit livré à des pratiques si puériles, dignes peut-être du rabbin vulgaire, mais qui semblent être restées étrangères aux chefs d'école, à ce que le rabbinisme avait d'un peu élevé.

Nous entendons bien la réponse. Les textes sont là, dira M. Stapfer; je n'ai fait que les interpréter. C'est ici notre principale observation. Nous estimons que M. Stapfer accorde aux textes, surtout quand il s'agit des récits, des faits, une confiance beaucoup trop grande. Bien qu'il place trop tôt, à notre sens, l'époque de la rédaction de nos évangiles actuels, il ne méconnaît point que ces livres ont pour base — Marc seul faisant exception et, selon nous à tort — des écrits antérieurs qui, eux-mêmes, n'avaient pu qu'enregistrer les souvenirs conservés par la tradition orale. Quelle que puisse être la valeur religieuse et morale de pareils documents, leur valeur historique ne peut qu'être suspecte à tous ceux qui savent avec quelle facilité la légende se mêle promptement à la réalité, et de quelle façon celle-ci se déforme sous l'influence des convictions, des préjugés, des passions — des bonnes plus encore peut-être que des mauvaises — qui sont le lot de l'humanité. En principe, M. Stapfer ne nie point tout ceci et il semble bien considérer toute l'histoire de la nativité comme légendaire; mais, dans la pratique, il n'en suit pas moins constamment les textes.

Ceci est surtout visible dans la question du royaume de Dieu, non sans doute dans ce qu'elle avait d'irréligieux, d'immoral, alors qu'elle exprimait les sentiments de haine, les désirs de vengeance, les ambitions

orgueilleuses du peuple, mais dans ce qu'elle présentait de merveilleux, de magique et, disons-le, de grossièrement matériel. Le royaume de Dieu c'est un événement futur et tout proche, qui s'accomplira, à un moment donné, par une intervention directe, miraculeuse de la puissance divine; c'est le monde subitement transformé comme par la baguette d'un tout-puissant et bienfaisant magicien. Cette conviction qui était celle de presque tous ses contemporains, Jésus l'aurait partagée; se sentant Messie, il se serait cru destiné à être le roi de cet empire. Sans doute ici les textes abondent. Si Jésus a réellement dit tout ce que les évangiles lui font dire, il n'est pas possible de nier qu'il ait partagé l'erreur de ses contemporains. Mais n'était-ce pas ici le cas d'appliquer la règle posée au début et se défier de l'influence que les préoccupations doctrinales ont dû nécessairement exercer sur la tradition orale et plus tard sur sa rédaction écrite? Cette croyance, ce dogme de la parousie, de l'avènement du royaume, c'était à peu près toute la dogmatique — nous ne disons pas la religion — des premières générations chrétiennes, héritières du judaïsme. N'auraient-elles pas mis dans la bouche du Maître ce qui était leur conviction, leur espérance, leur foi? Nous inclinons d'autant plus à le croire que, à côté de ces textes, qui vont parfois jusqu'à prêter à Jésus des idées grossièrement apocalyptiques (les douze apôtres siégeant sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël *Matth.*, XIX, 28), il en est d'autres, plus dignes de confiance précisément parce que heurtant les convictions des premières générations chrétiennes ils ne peuvent avoir été inventés par elles, et qui nous donnent du royaume de Dieu une idée tout autre et singulièrement plus élevée. Ce sont ces discours, ces paraboles où Jésus dépeint le royaume comme un fait d'ordre purement spirituel, déjà commencé (le royaume de Dieu *est venu* à vous; *Matth.*, XII, 28) et qui doit se développer, grandir lentement, progressivement, comme germe la graine, comme croît un arbre. Comment concilier ces deux points de vue si différents? Selon M. Stapfer, ces textes ne se contredisent pas; il s'agit dans les derniers de la préparation du royaume, dans les précédents, de son établissement. Nous estimons ici son exégèse en défaut; pour l'établir il faudrait reprendre et discuter en détail un grand nombre de passages et cela nous nous entraînerait bien au delà des limites qui nous sont assignées. Mais d'ailleurs est-ce bien nécessaire? qui ne sent combien est insuffisante l'explication de M. Stapfer? Elle aboutit à ceci : Jésus a conçu la préparation du royaume comme un fait purement spirituel et moral, c'est-à-dire de l'ordre le plus élevé et le royaume lui-même comme un évé-

nement historique, un fait de l'ordre matériel et magique. Lui qui disait : S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, la résurrection d'un mort ne les convertirait pas, il aurait fait de la prédication évangélique la simple préface d'une transformation magique, matérielle, visible des choses d'ici-bas! Il y a là ce nous semble une impossibilité psychologique.

La conclusion à laquelle aboutit M. Stapfer soulève à notre sens la même objection que le corps de son livre. Seulement ici ce n'est plus le texte des synoptiques que suit le savant professeur, c'est du quatrième évangile surtout qu'il s'inspire. Dans le chapitre intitulé : *Des exigences de Jésus*, il invoque sans doute certains passages des synoptiques dont quelques-uns nous ont toujours semblé des infiltrations johanniques [1], mais c'est surtout au quatrième évangile qu'il se réfère, et il le reconnaît franchement : «Il faut placer ici, dit-il, les paroles de Jésus sur lui-même dans le quatrième évangile quoiqu'elles aient subi, en revêtant la forme johannique, une déformation évidente. Jean, l'inspirateur, et, au fond, le véritable auteur de ce livre, nous montre le Christ révélant progressivement sa personne » (p. 325). Nous ne saurions voir les choses ainsi, et pour nous le quatrième évangile ne révèle que l'opinion de son auteur sur la personne du Christ et non celle de Jésus lui-même. En tous cas, après avoir constaté ce qu'il appelle « la déformation » des paroles de Jésus dans le quatrième évangile, l'auteur n'en tient pratiquement point compte. Il enregistre, il accepte en gros et d'une façon générale, l'enseignement du quatrième évangile sur la personne du Christ, enseignement qui le place en dehors de l'humanité et l'élève bien au-dessus. L'exigence principale du Christ, celle qui les résume toutes, c'est la foi en lui ; croire en lui, se confier à lui, c'est ce qui constitue le chrétien.

Nous voici en quelque sorte dans un monde nouveau. Tant que M. Stapfer a suivi — et à notre sens de beaucoup trop près — les synoptiques, il nous a dépeint, raconté un Jésus qui est essentiellement Juif, le Rabbi Jehosuah, médecin du corps et de l'âme, monothéiste rigoureux pour qui Dieu, qu'il sert, qu'il adore, qu'il prie, reste le centre de toute vie religieuse, de sa vie religieuse à lui et de celle de ses disciples qui doivent aimer ce Dieu, avoir pleine confiance en l'amour de ce Père Cé-

1) Est-il besoin de faire observer que les manuscrits les plus anciens datent du IVe siècle? Pendant trois cents ans les évangiles ont été copiés et recopiés. L'idée que certaines paroles attribuées à Jésus par le quatrième évangile ont pu, par le fait des copistes, se glisser dans les synoptiques, n'a donc rien d'invraisemblable.

leste qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants et ouvre ses bras à l'enfant prodigue repentant. Mais quand il en arrive à conclure, M. Stapfer, invoquant et suivant le quatrième évangile, nous montre un Jésus tout autre, qui se pose comme étant lui-même le centre de toute vie religieuse, dont l'exigence suprême est que l'on croie — non plus, comme lui, en Dieu — mais bien en lui, qu'on s'en remette à lui, qu'on ait foi en lui et qu'on tombe à ses pieds, comme Thomas, en lui disant : « Mon Seigneur et mon Dieu ».

Cette juxtaposition de deux Jésus — à nos yeux si différents qu'ils sont inconciliables — c'est, en réalité, le fond de la pensée de M. Stapfer. Il l'expose avec une conviction si profonde, une sincérité si éloquente qu'elle portera sans doute la conviction dans l'esprit de beaucoup de ses lecteurs. C'est peut-être notre faute s'il n'a pas réussi à la faire naître en nous ; mais notre réserve à cet égard est complète ; entre les deux Jésus qu'il nous présente, et dont aucun, on l'a vu, ne nous satisfait entièrement, nous estimons qu'il faut choisir et le premier nous semble beaucoup plus vrai que le second.

Alors, dira peut-être le lecteur, c'est par manière d'exorde insinuant, et pour ménager l'auteur que vous avez dit, en commençant : « Il a tracé du ministère de Jésus un tableau qui, pris dans sa généralité, semble plus vrai qu'aucun des précédents ? » Vous l'avez dit, mais vous n'en croyez rien ? — Nullement. Ce que nous avons dit nous le pensons, bien que nous ayons laissé de côté dans cette étude plus d'une observation de détail qui nous aurait entraîné trop loin. Au point de vue critique, le livre de M. Stapfer nous laisse tous les doutes que nous venons d'exposer ; mais il n'en reste pas moins que l'auteur nous semble avoir pénétré plus avant que ses devanciers dans la pensée ou plutôt dans l'âme de Jésus. Son livre respire une conviction ardente, une foi sûre d'elle-même, une admiration pour le Christ que nous partageons entièrement. M. Stapfer est un croyant ; nous estimons l'être aussi et à chaque page presque, nous nous trouvons en pleine sympathie avec lui. Si la nature même de ce recueil voué aux études historiques, nous a obligé à mettre en lumière nos critiques, on se tromperait du tout au tout si l'on en concluait que nous méconnaissons la haute valeur d'un travail qui est à tout prendre très en avance sur tous les précédents — puisque les deux volumes de M. A. Réville lui sont postérieurs — et qui les vaut tous, s'il ne les dépasse par une claire intelligence de la pensée de Jésus et de la profondeur du sentiment religieux qui l'inspirait.

Pour nous résumer en un mot, nous dirons que, si la critique a ses ré-

serves à faire sur cet ouvrage, les simples lecteurs, croyants ou non, auront grand profit à le lire. Il leur montrera que le Christ de l'histoire, celui qui a vécu et prêché en Galilée, est tout autre chose, et bien plus, que celui des crucifix, des catéchismes et des formulaires de doctrine.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Mrs K. Langloh Parker. — **Australian legendary tales, folk-lore of the Noongahburrahs as told to the piccaninnies.** Avec une introduction de A. Lang. Londres, D. Nutt, 1896, in-18° xvi-132 pages.

Nous possédons sur les institutions et les coutumes religieuses et sociales des Australiens, sur leurs pratiques magiques, leurs rites d'initiation, leurs croyances totémiques et leur mythologie des informations précises et assez abondantes, mais dans la vaste littérature consacrée aux indigènes du grand continent austral, les contes n'étaient jusqu'ici parvenus à conquérir qu'une place fort étroite et il n'existait encore aucun recueil où figurassent seuls ces récits que répètent les vieilles femmes aux petits enfants auprès du feu du campement ou à l'ombre des gommiers. L'âme australienne s'y exprime plus complètement peut-être cependant que dans les coutumes même ou les mythes, et il y avait là une lacune dont on sent d'autant mieux l'importance, maintenant que le livre de Mrs Langloh Parker est venu en partie la combler. Les 81 contes que renferme ce volume ont été recueillis dans une seule tribu, celle des Noongahburrahs, et pour une large part de la bouche même de son chef, Peter Hippi. Ce sont en majorité des contes d'animaux et qui participent à la fois du caractère de nos *marchen* et de celui des légendes étiologiques; bien qu'ils semblent être avant tout destinés à récréer ceux qui les écoutent et ceux qui les leur redisent sans se lasser, ils ont été à coup sûr pour la plupart imaginés pour expliquer les particularités de conformation ou les habitudes de certains animaux, pour rendre compte de l'origine des constellations et de l'arc-en-ciel, de l'origine du feu ou de celle de la mort, ou pour donner une raison de l'existence de telle ou telle coutume sociale. Les animaux, les hommes, la lune, le vent, le soleil, y apparaissent sur le même plan, investis des mêmes attributs, vivant de la même vie, attachés aux mêmes habitudes, obéissant aux mêmes règles traditionnelles, pratiquant les mêmes rites magiques : ce sont des êtres qu'on n'a point encore appris à ranger dans des catégories différentes et qui semblent ne se distinguer les uns des autres que par la puissance ou l'habileté plus ou moins grandes dont ils sont doués.

Les dieux et les esprits, les âmes même des morts ne jouent dans ces contes qu'un rôle très subordonné et c'est à peine si parfois ils se montrent à l'arrière-plan en un fuyant lointain. Les légendes d'origine contenues en ce volume sont, comme le dit M. Lang, une édition des *Métamorphoses* faite par des sauvages, mais elles diffèrent précisément des légendes classiques par ce caractère

d'une très haute importance : les transformations d'hommes en animaux ou d'animaux en hommes, et d'une manière générale les métamorphoses ne nécessitent pas d'ordinaire l'intervention d'une puissance supérieure, d'un dieu ou d'un esprit, elles se font souvent d'elles-mêmes, comme la transformation de la chenille en papillon ; parfois aussi elles sont le résultat de pratiques magiques, auxquelles recourent, du reste, comme les hommes, les esprits ou les astres, sorciers divins.

Une fort importante remarque, faite par M. Gaidoz dans un bref compte rendu, qu'il a récemment publié dans *Mélusine*, du recueil de Mrs Langloh Parker, c'est que les contes qu'il renferme ne montrent aucun rapport de trame ou d'incidents avec les contes d'Europe, d'Asie et d'Afrique. M. Gaidoz voit dans cette entière originalité des contes australiens une preuve indirecte de la théorie de la transmission et de l'emprunt de peuple à peuple de tous les contes du vieux monde; c'est peut-être aller un peu vite que de prononcer ici le mot de preuve, les *marchen* des Peaux-Rouges et des Huarochiris semblent bien être eux aussi d'origine tout à fait indépendante, et les ressemblances cependant sont multiples entre eux et les récits merveilleux qui ont circulé à travers l'Asie entière et l'Europe. Bien des traits sont communs aux légendes australiennes et aux contes de l'Afrique ou de l'archipel Indien et si les mêmes épisodes ne s'y rencontrent pas, si les histoires sont plus simples et d'allure plus naïve, c'est que ni l'état social, ni l'état intellectuel des populations australiennes ne leur permettait sans doute d'élaborer ces récits compliqués, où s'entrecroisent les aventures et que nous retrouvons depuis la Scandinavie jusque dans l'Afrique australe : les indigènes d'Australie sont à un stade encore si reculé de la civilisation qu'ils n'auraient pu assimiler nos contes, s'ils étaient parvenus jusqu'à eux ; ils ne les auraient pas compris et eussent été incapables d'en conserver les cadres, tout en en modifiant certains épisodes, comme l'ont à coup sûr fait plus d'une fois les Cafres, les Peaux-Rouges ou les nègres. L'identité des croyances fondamentales qui s'expriment dans ces mythes frustes et naïfs avec celles qui sont à la base des legendes classiques en prend à notre sens, une valeur et une importance d'autant plus grandes.

Voici les sujets des principaux récits contenus dans le recueil de Mrs Langloh Parker : 1. Pourquoi l'emeu n'a pas d'ailes, et l'outarde pond seulement deux œufs chaque saison. 2. Pourquoi le cacatoés gris et rose a la tête chauve sous sa huppe et pourquoi le lézard Oolah est rouge, et a le corps couvert d'épines. 3. Origine de la mort (c'est la lune qui a refusé aux hommes l'immortalité). 4. Origine du lac de Narran. 5. Origine de l'échidné et du rouge-gorge d'Australie. 6. La decouverte du feu. 7. Origine de l'oiseau moqueur (dans ce conte se retrouve la croyance à la forme animale de l'âme). 8. Origine d'une constellation (elle est formée par deux chasseurs et un kangourou). 9. Origine des Pleiades (ce sont sept jeunes filles). 10. Histoire d'hommes changés en pierres par les paroles prononcées par un chien. 11. Déluge causé par la lune. 12. Origine du courlis. 13. Pourquoi les pigeons vivent en troupe. 14. Origine de

l'étoile rouge. 15. Origine de l'arc-en-ciel, de la bergeronnette et du pivert. 16. Origine de la voie lactée. 17. Origine des serpents venimeux et de l'oiseau de la pluie. 18. Origine des mouches et des abeilles. 19. Origine de la tortue. 20. L'action dans la nature du Vent et du Soleil personnifiés.

Deux récits, l'un où la description des rites d'initiation se mêle à des traditions totémiques et à des légendes de métamorphoses (*The Borah of Byamee*), l'autre qui est un conte relatif à un sorcier faiseur de pluie (*Wirreenun the rainmaker*) ont une particulière importance. Il faut signaler encore l'existence, dans ce recueil, de quelques contes à demi facétieux et de véritables petits romans de la vie sauvage où apparaît dans toute sa tragique misère l'existence des indigènes dont la pensée est tendue tout entière vers la recherche de la nourriture.

Le livre de Mrs Langloh Parker est édité avec une sobre et charmante élégance ; il est orné de dessins qu'avait tracés, il y a quelques années, un indigène sur un album ; ils ont été donnés à M. Lang par son frère, le Dr Lang, de Corowa. Ils représentent le plus souvent des scènes de chasse, des danses ou des combats ; les animaux et les arbres sont d'une exécution plus sûre que les femmes et les hommes. Le volume est précédé d'une spirituelle et alerte préface de M. Andrew Lang, et se termine par un glossaire, malheureusement incomplet, des mots australiens employés. Mrs Langloh Parker a donné à la suite de son recueil le texte d'un des contes (*Dinewan Boollarhnah Goomblegubbon*) dans la langue originale. Ce livre, qui fait grand honneur à celle qui en a conçu le plan et qui l'a exécuté, rendra à la mythologie comparée de réels services.

L. Marillier.

A. Hahn. — **Demeter und Baubo, Versuch einer Theorie der Enstehung unsres Ackerbaus.** Lubeck, 1896 (chez l'auteur), in-8°, 77 pages.

Le mémoire de M. Hahn n'est pas une monographie consacrée à l'étude du culte et de la légende de la déesse grecque de la végétation et de l'agriculture, mais si Déméter n'occupe pas en ce travail la première place, elle n'appartient pas davantage à Baubo qui n'apparaît guère qu'incidemment en quelques passages. En réalité, c'est le sous-titre de cette étude qui en devrait être le titre véritable, et le but que s'est proposé M. A. Hahn, dont la compétence en cet ordre de questions a été établie par le livre qu'il publiait récemment sur les animaux domestiques [*Die Haustiere*, Leipzig 1895], c'est de déterminer l'origine de l'agriculture, entendez par là, de la culture des céréales au moyen de la charrue attelée de bœufs. On peut trouver la définition etroite et d'autre part, on se demande après avoir attentivement lu les premières pages de l'opuscule de M. Hahn, quels liens peuvent bien unir aux etudes mytnologiques ses recherches sur la culture du millet ou l'usage du lait, mais on ne tarde pas à

voir se dissiper tous ses doutes. Tandis que la culture, faite à main d'homme, du millet, des légumes et des fruits a des origines naturelles, comme la chasse, la pêche ou la cueillette des plantes sauvages, l'agriculture, telle qu'il l'a définie, a pour lui une origine religieuse et il ne faudrait pas trop presser les choses pour y voir une sorte de culte rendu à la grande déesse de la fécondation, à la Terre.

M. Hahn s'est tout d'abord efforcé d'établir que l'hypothèse d'après laquelle toutes les races auraient traversé en un ordre, toujours le même, les trois étapes successives de la chasse, de la vie pastorale et de la vie agricole, ne repose sur aucun argument solide et qu'elle est même en contradiction avec un grand nombre de faits acceptés de tous. L'homme a été primitivement un « ramasseur », ramasseur surtout de fruits et de tubercules, ramasseur aussi de coquillages, d'œufs d'oiseaux, d'insectes, etc. La culture est née en même temps que la chasse et que la pêche, par un développement naturel et elle a eu ici ou là la prépondérance sur la chasse ou la pêche, ou bien au contraire leur a été subordonnée, suivant les conditions climatériques ou locales. Les travaux d'Oswald Heer ont établi qu'à la période lacustre la culture du millet était déjà connue, et aujourd'hui encore subsistent ces cultures accessoires, légumes, fruits, vignes, sorgho, etc., qui contribuent pour une large part à l'alimentation des hommes, bien qu'elles ne rivalisent plus d'importance avec l'élevage des troupeaux ou la production du blé, de l'orge ou du seigle. Mais toutes ces cultures se font à main d'homme, à l'aide de la houe ou de la bèche; M. Hahn les désigne sous le nom d'ensemble de *Hackbau*. La véritable agriculture, *Ackerbau*, exige l'emploi d'animaux domestiques attelés à la charrue. Mais la domestication des animaux, en d'autres termes, la vie pastorale elle-même, et l'invention de la charrue, qui implique à son tour celle de la voiture, c'est-à-dire d'un véhicule monté sur roues, sont de date relativement récente et ne se peuvent expliquer par de simples raisons d'utilité. Ce sont des raisons religieuses qui se trouvent à l'origine et de cette coutume et de cette découverte, et c'est dans les conceptions particulières des habitants du delta du Bas-Euphrate, berceau de l'agriculture véritable, qu'il faut aller chercher les vrais motifs de l'habitude de domestiquer les animaux et de les atteler pour cultiver la terre. Ce n'est pas en effet pour tirer parti de leur lait qu'on a d'abord élevé les animaux : les peuples sauvages, qui ne sont pas parvenus au stade pastoral, ont pour le lait une réelle aversion et ce n'est au reste que par une longue éducation et une sélection instinctivement appliquée qu'on est arrivé à faire produire aux animaux domestiques plus de lait qu'il n'est nécessaire pour la nourriture de leurs petits. C'est le culte de la lune auquel est liée la vénération pour le bœuf, animal consacré au dieu ou à la déesse lunaire, qui explique seul l'élevage de la vache et l'usage du lait pour l'alimentation commune dérive de son emploi dans les libations sacrées.

Le culte de la lune devait d'autre part devenir nécesairement le culte d'une

divinité fécondatrice : la relation qui unit les phases lunaires au retour régulier de l'indisposition périodique de la femme amenait naturellement à concevoir que sa fécondité dépendait de l'action de l'astre des nuits. Mais le culte de la déesse fécondatrice de la terre et de la femme n'aurait donné naissance qu'à l'élevage du bétail et non à l'agriculture, si d'autres conceptions religieuses n'avaient abouti à l'invention de la charrue. L'invention de la charrue suppose, d'après M. Hahn, la découverte préalable d'un véhicule monté sur roues, et c'est encore à des conceptions et à des pratiques religieuses qu'il rattache l'origine de cette découverte. On ne voit pas tout d'abord très bien comment, étant donné que les plus anciennes charrues connues — égyptiennes, chaldéennes ou italiotes — étaient des araires sans avant-train, leur invention pouvait nécessiter la connaissance préalable de la roue.

Mais voici comment s'enchaînent les idées de M. Hahn.

La roue ou plutôt le disque percé d'un trou a été dès la plus lointaine antiquité un objet sacré; on a eu l'idée de réunir ces roues ou disques sacrés, qui avaient à la fois une utilité pratique comme pesons de fileuses et un rôle dans le culte des dieux, par des axes : c'est l'invention de la voiture, d'abord sorte d'amulette. Puis on a plus tard fabriqué, sur le modèle de ces voitures en miniature, des véhicules de plus grande taille, qui ont été, du reste, réservés à des usages sacrés, et qui ont joué en particulier un rôle important dans le culte des astres, spécialement dans celui de la lune. A la voiture sacrée on a naturellement songé à atteler l'animal sacré, au char lunaire le bœuf consacré à la lune. Et dès lors, la Terre étant assimilée à une femme, on conçoit qu'on ait pu avoir l'idée de la faire féconder par un phallus, (le coutre de la charrue), traîné par le bœuf, dédié à la déesse fécondatrice, comme était traînée la voiture magique qui, elle aussi, lui était consacrée. Que cette conception soit à la base de l'ensemble d'idées qui a abouti à la pratique de l'agriculture actuelle, c'est ce que montre clairement le fait que le bœuf de labour est châtré comme les prêtres même de la déesse de la fécondation ou de la végétation, de la Lune ou de la Terre.

Les hypothèses de M. Hahn sont d'une extrême ingeniosité, et il y a beaucoup à retenir dans les critiques qu'il adresse à la théorie classique des origines de l'agriculture et du passage nécessaire de tous les peuples par l'état pastoral, mais sa construction est fragile, les bases en sont incertaines, et sa théorie exige, pour pouvoir être démontrée, qu'on tienne pour accordées un peu trop de propositions que rien n'autorise à considérer comme vraies, encore qu'en elles-mêmes elles ne soient ni contradictoires, ni absurdes. En ces conditions, il semble plus sage d'attendre pour les discuter que M. Hahn ait apporté à l'appui des idées qu'il soutient des arguments plus probants et qu'il ait mis en œuvre les importants matériaux qu'il tient encore en réserve. Il n'est que juste d'ailleurs de rendre hommage à l'érudition à la fois et à l'alerte souplesse dialectique dont il a fait preuve en son mémoire.

L. Marillier.

Leo Bloch. — **Der Kult und die Mysterien von Eleusis**. Hamburg, Verlagsanstalt A. G. (vormals J. F.) Richter, 1896, 41 p.

Cette brochure fait partie d'une collection de petits traités de vulgarisation que publient R. Virchow et W. Wattenbach. On ne s'attend pas à y trouver des théories nouvelles, ni une érudition déplacée. Mais il est étonnant que l'auteur ait négligé ce qui pouvait rendre son sujet intéressant pour le public. Il n'a pas voulu donner, même en quelques mots, une idée du sanctuaire tel que nous pouvons le reconstituer d'après les ruines, et il n'a pas tiré des textes épigraphiques tous les renseignements qui, groupés avec un peu d'art, pouvaient frapper l'esprit des lecteurs auxquels il s'adresse et leur laisser une image assez vive de la préparation des mystères, de l'organisation matérielle des fêtes. Y a-t-il ici trop d'hypothèses ? Mais il ne faudrait pas croire que M. B s'en est tenu à des certitudes. Il nous a donné une dissertation abstraite de mythologie et, comme il pouvait s'y attendre, il n'a pas réussi à démêler bien nettement toutes les formes divines, d'origine diverse, qui se sont ajoutées, selon lui, au couple chthonien primitif et l'ont peu à peu recouvert ou repoussé dans la pénombre. Le mérite de tels opuscules se mesure aussi souvent à ce qu'on sait taire qu'à ce qu'on dit : ce qu'on veut dire, il faut le présenter d'une manière claire et vivante. M. B. traite avec dédain (p. 23) « certains savants qui veulent, dans les cultes populaires le plus authentiquement grecs, suivre pas à pas et comme à la piste les traces orphiques, sémitiques et mêmes égyptiennes ». Il eût mieux fait de chercher à emprunter d'eux une composition nette et des traits précis.

E. Bourguet.

Semitic Studies, *in memory of Rev. Alexander Kohut*, edited by George Alexander Kohut, with Portrait and memoir. — Berlin, S. Calvary et C°, 1897, gr. in-8°, xxxv et 615 pages. Prix : 25 fr.

Que de sujets traités dans ce gros volume, appelé improprement : Études « sémitiques ». A dire vrai, ce sont plutôt des études « israélites » ; car ce volume contient des articles sur la langue hébraïque avec ses dérivés, ou sur l'histoire d'Israël, et si quelques rares travaux semblent — d'après leur titre — sortir de ce cadre, ils y rentrent bien vite par le caractère de la question étudiée. C'est ainsi que l'œuvre posthume d'Adolphe Franck a été surnommée à tort : « Nouvelles études orientales », bien qu'elle embrasse uniquement des études juives.

Le recueil que nous présentons aux lecteurs de la *Revue* ne compte pas moins de quarante-cinq collaborateurs de tout ordre et de tous pays, d'Angleterre, de France ou de Russie, d'Allemagne ou d'Amérique, apportant chacun leur pierre à l'édifice érigé, comme un pieux souvenir, à la mémoire d'Alexandre

Kohut, de ce vénérable rabbin qui, sans rien négliger de ses multiples fonctions pastorales, d'abord en Autriche-Hongrie, puis à New-York, trouva le temps et les moyens d'enrichir la littérature hébraïque d'un grand nombre de travaux. Son *Aruch completum*, ou lexique talmudique [1], ne cessera d'être consulté avec fruit par les hébraïsants.

En France, nous avons eu des œuvres semblables au recueil examiné ici : nous avons eu les *Mélanges Renier*, les *Mélanges Graux*, les *Mélanges Havet.* Dans ces recueils toutefois, il semble y avoir eu une certaine cohésion, une communauté de vues; on y aperçoit une sorte de cénacle philologique, se mouvant dans un cercle déterminé. Il n'en est pas tout à fait de même dans le volume qui nous occupe. Soyons juste, cependant, il y a eu unite de bonnes intentions à défaut d'unité organique. L'ordre alphabétique a été adopté pour la disposition des mémoires, comme dans un dictionnaire, puisqu'ils se succèdent sans se suivre; c'est à nous de leur donner une classification méthodique, et de les grouper en huit divisions, avec des numéros d'ordre, à défaut de rang de priorité.

I. *Biographie.* — Avant tout il eût fallu placer la biographie du défunt par son fils, très largement documentée, abondante en renseignements bibliographiques. La préface, qui résume historiquement les adhésions même platoniques à ce Mémorial, rappelle seulement cette biographie. C'est un monument de piété filiale érigé il y a plus de deux ans [2], que complète cette fois heureusement un autre membre de la famille, M. Adolf Kohut, frère du défunt rabbi, par son article « Alexander Kohut, ein Charakterbild » dans lequel on trouve un beau portrait moral du défunt.

II. *Liturgie.* — Pour peu que l'on veuille maintenant déterminer quels articles seront rangés dans la seconde division, on hésite, et l'on se rend compte de l'embarras qu'aurait éprouvé l'éditeur, s'il avait voulu suivre une classification déterminée. A cause de la nature même du sujet, il y a lieu de mettre en tête l'article du professeur F. Max Müller, « On ancient Prayers, extracts from lectures delivered at Oxford ». Dans la même catégorie il faut encore citer le memoire de Ad. Neubauer, « Some unpublished Liturgica attributed to R. Sa'adya Gaon ».

III. *Exégèse biblique, commentaires et versions.* — 1° H. L. Strack, « Ueber verlorengegangene Handschriften des Alten-Testaments » (mss. perdus de l'Ancien Testament). — 2° W. H. Green, « The diction of Genesis, VI-IX ». — 3° Joseph Halévy, « L'enterrement de Jacob d'après la Genèse ». C'est un examen des chapitres XLIX, 29, à L, 14. — 4° Charles Taylor, « On Codex de Rossi 184 » (un commentaire ms. sur les *Perakim*). — 5° S. Schechter,

1. Vienne et New-York, 1878 à 1892, en 9 vol. in-4°.
2. Déjà paru sous ce titre : « Tributes to the Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut. Published by Congregation *Ahawath Chesed* ». New-York, 1894, in-8°, VII-64 pages.

« Notes on a hebrew Commentary to the Pentateuch in a Parma manuscript ». — 6° T. K. Cheyne, « The book of Psalms, its origin, and its relation to Zoroastrianism ». — 7° M. Jastrow, « An analysis of Psalms LXXXIV and CI ». — 8° K. Budda, « Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat ». — 9° B. Szold, « The eleventh Chapter of the book of Daniel ». — 10° Hartwig Hirschfeld, « Notiz über einen dem Maimuni untergeschobenen arabischen Commentar zu Esther ». — 11° Julius Fürst, « Spuren der paläst. jüdischen Schriftdeutung u. Sagen in der Uebersetzung der LXX » (traces de l'interprétation biblique judéo-palestinienne et de légendes dans la version des Septante).

IV. *Mythologie, épigraphie, histoire.* — 1° Hartwig Derenbourg, « Le dieu Rimmôn sur une inscription himyarite », déchiffrement d'un texte découvert par Eduard Glaser, avec fac-simile communiqué par cet arabisant. — 2° H. Steinthal, « Charakter der Semiten ». — 3° Sam. Krauss, « Aegyptische u. syrische Götternamen im Talmud ». — 4° Théodore Reinach, « La deuxième ruine de Jéricho ». — 5° Cyrus Adler, « The Cotton Grotto, an ancient Quarry in Jerusalem, with notes on ancient methods of quarrying ». — 6° H. Winckler, « Die Hebräer in den Tel-Amarna Briefen ». — 7° Gustav Oppert, « Ueber die jüdischen Colonien in Indien ». — 8° George Alex. Kohut, « Correspondence between the Jews of Malabar and New-York a century ago », avec quatre appendices hébreux et anglais, pour compléter l'article précédent.

V. *Grammaire.* — 1° B. Felsenthal, « Zur Bibel u. Grammatik ». — 2° Mayer Lambert, « De la formation des racines trilitères fortes ». — 3° J. Barth, « Die *Pôlel* conjugation u. die *Pôlal* Participien ». — 4° M. Friedländer, « Jehuda ha-Levi on the hebrew language ». — 5° Karl Siegfried, « Beiträge zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen ». — 6° Max Grunbaum, « Renan über die späteren Formen der hebräischen Sprache ».

VI. *Littérature post-biblique, Talmud et Midrashim.* — 1° L. A. Rosenthal, « Einiges über die Agada in der Mechilta ». — 2° M. Gaster, « The oldest version of Midrash Megillah, published for the first time from a unique manuscript of the tenth Century ». — 3° Hermann Gollancz, « Translation of a Targum of the Amidah ». — 4° L. Lewysohn, « De la Zoologie du Talmud » (additions, en hébreu). — 5° M. Lazarus, « Erklärung einer Talmud Stelle, אותו היום [1] ». — 6° A. Harkavy, « Saadia Gaon au sujet des Khazares » (en hébreu). — 7° K. Kohler, « The Testament of Job; an Essene Midrash, reedited and translated with notes [2] ». — 7° M. J. de Goeje, « Quotations from the Bible in the Qorân and the tradition ». — 9° Martin Schreiner, « Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur ». — 10° S. Poznanski, « Aus Qirqisani's *Kitâb al-'Anwâr w'al-marâqib* ».

1) L'expression « en ce jour » contient évidemment une allusion historique.
2) Dans ce travail, qui est matériellement le plus long article du volume (pages 264 à 338), l'auteur donne le texte grec de cet apocryphe, d'après l'édition du cardinal Angelo Mai, avec une traduction savamment annotée.

VII. *Lexicographie.* — 1° Immanuel Löw, « Marginalien zu Kohut's *Aruch* ». — 2° Charles A. Briggs, « A study of the use of לב and לבב[1] in the old Testament. » — 3° J. Halberstam, « Additions à l'*Aruch completum* d'Alexandre Kohut » (en hébreu).

VIII. *Varieté scientifique.* — Moritz Steinschneider, « Lapidarien; ein culturgeschichtlicher Versuch »; c'est une mine de renseignements bibliographiques, comme l'est tout ce qui émane de ce savant. N'y a-t-il pas d'autre mémoire à ranger dans cette section? A la rigueur on peut caser ici l'article de S. Margoliouth, « On the arabic version of Aristotle's Rhetoric », d'après le manuscrit arabe de Paris, B. N., n° 882 *A*.

En présence de cette liste considérable de travaux divers, il faut nous contenter d'une simple énumération de titres; choisir les uns au détriment des autres ne serait pas équitable; les examiner tous est impossible, faute de place. Cette énumération suffira du moins à montrer que si la variété de mémoires réunis dans ce volume est grande, il y en a beaucoup dans le nombre qui méritent d'être pris en sérieuse considération, tant à cause des noms qui les ont signés que pour l'intérêt même des questions qui y sont traitées.

Moïse Schwab.

Fartsbein (David). — **Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischen Recht verglichen mit dem antiken, speciell mit dem römischen Recht.** Francfort, J. Kauffmann, 1896; in-8° de 96 pages.

En traitant de la condition des esclaves étrangers et juifs et des ouvriers d'après le droit biblique et talmudique, M. F. ne s'est pas proposé de tracer un exposé complet de la matière. Il ne serait pas difficile de signaler, dans cet opuscule, nombre de lacunes, en consultant simplement le travail de M. Zadoc Kahn, sur l'*Esclavage dans la Bible et le Talmud.*

L'auteur s'est encore moins préoccupé d'établir ce qui, dans la législation talmudique, dérive directement ou indirectement de la Bible, ou révèle des principes nouveaux, ou encore trahit des emprunts à d'autres législations. Il se borne à prendre en bloc la Bible et le Talmud et à montrer que les mœurs ont été en s'adoucissant et que les rabbins, au prix même de graves entorses infligées au texte biblique, ont *humanisé* le droit primitif. Mais l'objet principal de cette œuvre de vulgarisation est de comparer, au point de vue moral, et quoi-

1) Les deux mots sont synonymes, mais avec cette nuance que tour à tour (et selon le contexte) ils signifient : 1° le cœur, siège de la vie; 2° siège des sens et des passions; 3° siège des sentiments moraux; 4° siège de la volonté et du jugement ; 5° le centre, le milieu.

que s'en défende M. F., apologétique, l'ensemble des dispositions du droit juif concernant ces personnes avec celles des législations contemporaines et surtout du droit romain. M. F. n'a pas de peine à prouver que le droit juif s'inspire d'un sentiment plus vif de la dignité humaine. Ses conclusions se recommandent à l'attention par la compétence qu'il paraît posséder en ces matières. Docteur en droit, il se meut à l'aise dans les codes de l'antiquité et n'a pas besoin, comme il arrive trop souvent, de s'appuyer sur une science d'emprunt. Son œuvre est celle d'un homme de goût, qui a des lectures et est au courant à la fois des choses du Talmud et de l'antiquité gréco-romaine : elle mérite d'inspirer confiance.

Israël LEVI.

VERA VEND. — **Une année de fêtes russes. Le Sacre.** Paris, G. Havard fils. 1896, in-18, 285 pages.

C'est pour le grand public que Mme V. V. a eu l'heureuse idée d'écrire cet intéressant petit livre sur les fêtes populaires et traditionnelles de la Russie, mais le folk-loriste et l'historien des religions, qui auront la curiosité de feuilleter ces pages, qui ne leur sont pas destinées, n'auront pas à regretter le temps qu'ils emploieront à les parcourir. Elles ne contiennent rien à coup sûr qui ne soit connu des slavisants et de ceux qui s'occupent de mythologie générale ou d'histoire comparée des coutumes et des rites populaires, et pour ne parler que des ouvrages en langue française, les faits les plus intéressants qu'elles nous racontent, on les retrouve déjà, en leurs traits essentiels, dans le classique ouvrage de M. de Pauly, la « Description ethnographique des peuples de la Russie », qui parut en 1862; mais le monde slave est encore, pour ceux qui ne savent ni le russe, ni le polonais, ni le tchèque, ni les langues balkaniques, un monde à demi fermé. Les renseignements sont singulièrement épars et cachés parfois en des recueils peu accessibles au grand public même des historiens et des lettrés, les livres publiés sur le folk-lore russe dans les langues d'occident sont relativement en petit nombre, quelques-uns d'entre eux sont devenus introuvables et il faut applaudir à l'apparition de tous les ouvrages qui peuvent contribuer à nous donner de la manière de sentir et de penser des Slaves, qui ne se manifeste nulle part plus clairement que dans leur vie religieuse, une idée plus exacte et plus complète; il faut applaudir doublement quand le livre qui nous apporte sur des coutumes qui éclairent d'une vive lumière certaines pratiques rituelles des nations germaniques ou latines, d'abondantes et précises informations, est écrit, comme celui de Mme Vera Vend, en une langue alerte, colorée et savoureuse. Ce petit volume renferme dix essais, dont il n'est qu'un seul, le dernier, (Nijni-Novogorod et sa foire) qui ne se rapporte pas directement ou indirectement aux sciences religieuses. Le premier contient une esquise historique rapide des cérémonies en usage au sacre des grands Ducs, Tzars et Empereurs de

Russie; le second, (Le Semik-Pentecôte) et le sixième, (La Noel-Kaliada), sont consacrés à l'étude des fêtes païennes dont les rites ont survécu dans les coutumes populaires, intimement amalgamés aux cérémonies chrétiennes qui se célèbrent aux mêmes dates de l'année; dans le troisième, (Ivane-Koupala), Mme V. V. étudie les pratiques traditionnelles en usage à la Saint-Jean d'été, où apparaissent plus clairement encore ces survivances de l'antique religion des Slaves, dont on peut retrouver aussi des vestiges dans les joyeuses fêtes du carnaval (VII. La semaine grasse). Le huitième essai renferme une description des cérémonies du dimanche des Rameaux, telles qu'elles étaient célébrées au XVIIe siècle en Russie, et le neuvième, de très artiste et très délicate écriture, est consacré aux légendes populaires relatives à la fête de Pâques. Le livre de Mme V. V. contient aussi des renseignements sur les rites populaires du mariage (IV. Noces paysannes) et les coutumes funéraires (V. Culte des morts et sépultures). Les pages relatives aux procédés de divination en usage lors du Sémik et pendant la dernière nuit de l'année, et celles où sont décrits les rites magiques de la fête d'Ivane-Koupala et les enchantements de la nuit de la Saint-Jean sont tout particulièrement intéressantes. Il faut signaler aussi l'essai consacré aux coutumes funéraires et au culte des morts, où l'auteur à mis à profit les renseignements donnés par les voyageurs arabes qui ont visité la Russie au moyen âge. Ce serait méconnaître le caractère de ce livre que de se montrer trop sévère et de relever les erreurs ou les affirmations hasardées qui y apparaissent çà et là.

L. Marillier.

Joseph Jacobs. — **Jewish Ideals and other essays** (Londres, Nutt, 1896, in-8° de XVIII et 242 p.).

Le titre du volume est celui du premier Essai, dont les suivants sont tout à fait indépendants, mais il rend bien l'esprit du livre entier. M. Jacobs a voulu dégager pour les Juifs eux-mêmes comme pour l'ensemble de ses contemporains les traits caractéristiques et fondamentaux de l'âme juive, les principes moraux essentiels qui demeurent à travers leur histoire infiniment variée et dispersée et qui sont en quelque sorte la justification de la persistance d'une existence séparée pour les Juifs dans le monde moderne. C'est ici la pensée intime que l'on voit apparaître clairement dans certains passages, mais que l'on sent confusément présente à l'esprit de M. Jacobs dans toutes les parties de son œuvre. On ne saurait réclamer d'une série d'articles ou de conférences sur des sujets variés une analyse psychologique ou historique bien suivie, ni demander à un homme de tempéramment enthousiaste de s'astreindre aux procédés rigoureux de la critique. D'ailleurs les vastes généralisations qui résument en quelques pages l'évolution religieuse de la pensée juive depuis les origines mosaïques jusqu'à Spinosa, (voir le second essai), sont nécessairement des cons-

tructions fragiles. Mais, d'autre part, il faut apprécier les vastes lectures dont ce livre témoigne, l'ouverture d'esprit de l'auteur, le généreux libéralisme qui anime ses écrits, son intelligence des grands services rendus par la critique biblique moderne à la cause même de la religion juive, le talent avec lequel il fait valoir quelques-unes des meilleures inspirations de la pensée juive au moyen âge, et d'une façon générale le souffle moral qui traverse son œuvre et la pénètre d'un parfum de poésie. Toutes ces qualités feront sans doute pardonner à l'auteur par les critiques bienveillants la facilité avec laquelle il passe sous silence tout ce qui ne cadre pas avec son idéal du judaïsme ou avec sa conception du rôle prépondérant de la pensée juive dans l'histoire morale de l'humanité.

Voici la liste des essais contenus dans ce volume : 1° L'idéal juif; 2° Le Dieu d'Israël, (évolution de la notion juive de Dieu); 4° Mordecaï, (défense enthousiaste de la peinture de Mordecaï Cohen dans le *Daniel Deronda* de Georges Eliot); 4° La théologie de Browning; 5° La seule véritable solution de la question juive, (solution ironique); 6° Jehuda Halévi, poète et pèlerin, (né en 1085; monographie enthousiaste); 7° La diffusion des contes populaires par les Juifs, (ils n'ont exercé d'action de ce genre que comme écrivains et traducteurs); 8° La juiverie londonienne de 1290; 9° Le petit saint Hugh de Lincoln, (enfant qui aurait été sacrifié par les Juifs au XIIe siècle); 10° Aaron, fils du diable; 11° L'histoire juive; son but et sa méthode.

Jean Réville.

Bibliothèque diabolique. — I. Bourneville et Teinturier. Le Sabbat des sorciers. Paris, aux bureaux du *Progrès médical*, et chez Lecrosnier et Babé, éditeurs, in-8°, 38 pages, 2e éd., 1890. — II. A. Bénet. Procès-verbal fait pour délivrer une fille possédée par le malin esprit à Louviers, publié d'après le manuscrit original et inédit de la Bibliothèque Nationale, précédé d'une introduction par B. de Moray. Paris, aux bureaux du *Progrès médical*, et chez A. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs, in-8°, CXIV-98 pages, 1883. — III. Jean Wier. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcières, le tout compris en six livres. Thomas Erastus, Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières et de la punition qu'elles méritent. Paris, aux bureaux du *Progrès médical* et chez A. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs. in-8°, t. I, LVIII-624 pages; t. II, VI-608 pages, 1885. — IV. La possession de Jeanne Féry, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons (1584). Paris, aux bureaux du *Progrès médical* et chez A. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs, in-8°, V-109 pages, 1886. — V. Drs Legué et Gilles de la Tourette. Sœur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines de Loudun (XVIIe

siècle), autobiographie d'une hystérique possédée, d'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours, avec une préface de M. le professeur CHARCOT. Paris, aux bureaux du *Progrès médical* et chez A. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs, in-8°, XIV-321 pages, 1886. — VI. Dr LADAME. Procès criminel de la dernière sorcière brûlée à Genève le 6 avril 1652, publié d'après des documents inédits et originaux conservés aux archives de Genève (n° 3465). Paris, aux bureaux du *Progrès médical* et chez A. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs, in-8°, XII-52 pages, 1888. — VII. Dr S. GARNIER. Barbe Buvée, en religion sœur Sainte-Colombe et la prétendue possession des Ursulines d'Auxonne (1658-1663), étude historique et médicale d'après des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et des Archives de l'ancienne province de Bourgogne, avec une préface de M. le Dr Bourneville, Paris, aux bureaux du *Progrès médical* et chez F. Alcan, éditeur, in-8°, XIX-95 pages, 1895.

M. le Dr Bourneville, très frappé de l'analogie ou pour mieux dire de la similitude complète qui existait entre les troubles somatiques et psychiques, que présentent les hystériques actuels et certains aliénés, et ceux dont étaient atteints, d'après les témoignages contemporains, les démoniaques, les possédés et surtout les hommes et les femmes qui se croyaient investis à la suite d'un pacte avec le diable d'un pouvoir magique, a eu, il y a une quinzaine d'années, l'idée très juste qu'il y avait un réel intérêt pour les progrès des études de pathologie nerveuse et mentale et de psychologie morbide à ce que fussent réédités et mis à la portée du grand public scientifique les vieux livres relatifs à la sorcellerie, les manuels à l'usage des inquisiteurs et des juges, les comptes-rendus des grands procès, les traités théoriques où sont longuemeut discutées les questions multiples que soulèvent les rapports de l'homme et du démon, la célébration du sabbat, les pratiques de magie. Ces ouvrages anciens étaient pour la plupart devenus fort rares et c'était rendre un service signalé que de les faire paraître en des conditions qui permissent à d'autres qu'aux érudits de profession de les consulter aisément et de tirer profit des très précieuses observations de psychologie pathologique qu'ils renferment. M. Bourneville a fait au reste mieux encore : il a donné place dans sa *Bibliothèque Diabolique*, à côté des rééditions, à la publication de documents, importants à des points de vue divers, et encore inédits.

Dans la plupart des ouvrages que comprend cette collection, il n'y a pas au reste pour l'historien des religions une moins riche moisson de faits à recueillir que pour le neurologiste, le psychologue ou l'aliéniste. Les pratiques de sorcellerie, la croyance à la possession démoniaque et à l'intervention active des démons dans les multiples phénomènes de la nature et dans la vie humaine, la croyance aux rapports sexuels entre les êtres humains et les esprits, à la transformation possible et même assez fréquente des hommes en animaux et des animaux en hommes, les pactes d'alliance entre les hommes et les esprits, en un mot toutes les conceptions et tous les rites dont le souvenir s'est conservé

dans ces vieux livres, jouent un rôle considérable dans les diverses formes de religion, aux plus bas degrés surtout de leur évolution, lorsqu'elles n'existent encore que comme les frustes ébauches de l'image achevée qu'elles offriront, alors qu'elles auront atteint leur plein développement, ou lorsqu'elles subissent des régressions qui les ramènent en arrière à des stades dès longtemps traversés. L'étude des visions, des hallucinations, des illusions sensorielles, des troubles sensitifs dont sont atteints les malades qui ont été l'objet des rigueurs des tribunaux ecclésiastiques éclaire parfois aussi d'un jour précieux certains aspects de la pensée et de l'imagination des mystiques; leur émotivité, leur docilité à obéir à toutes les impulsions, les scrupules dont leurs consciences sont sans cesse tourmentées, leur plasticité qui leur permet de se transformer aisément sous l'influence d'une ardente et tenace volonté, le mélange qui existe fréquemment en eux de sensualité et d'ascétisme, nous aideront à mieux comprendre, en nous fournissant des termes de comparaison et de précieuses analogies, bien des phénomènes de la vie religieuse et surtout ces brusques transformations des âmes, ces grands courants qui traversent à certaines heures les foules croyantes, cette contagion d'esprit à esprit d'un sentiment, d'une idée incarnée en un sensible symbole. La connaissance des formes morbides d'un état de conscience vient ici comme ailleurs en illuminer d'une vive lumière les formes normales et elle nous permet de les mieux analyser et d'en retrouver plus aisément la genèse probable.

Dans le premier volume de cette collection, c'est une plaquette de 38 pages dont la seconde édition a paru en 1890, MM. Bourneville et E. Teinturier ont esquissé, en combinant adroitement des citations de Bodin, de Boguet, de Guaccius, etc. un tableau d'ensemble du sabbat des sorciers; ils ont raconté successivement comment les sorciers étaient transportés au sabbat, en quel lieu et en quel temps se tenait le sabbat, la nature et la forme des pactes faits avec le diable, les cérémonies célébrées au sabbat, etc. Ce petit essai est très copieusement illustré de gravures empruntées d'ordinaire à des ouvrages du XVI[e] siècle; nulle indication de sources n'est par malheur donnée pour les illustrations. On doit regretter que MM. Bourneville et Teinturier n'aient pas abordé, au moins dans une note, la question de la réalité du sabbat, qui a été si magistralement traitée par M. Charles Richet dans ses « Démoniaques d'autrefois [1] ».

Le second volume est consacré à la publication d'un document inédit relatif à la possession de Françoise Fontaine de Louviers : c'est le procès verbal des interrogatoires que lui a fait subir Loys Morel, sieur de la Tour, conseiller du roi, prévôt général en la maréchaussée de France et en la province de Normandie. Il a été publié par M. Armand Bénet, d'après un ms. conservé à la Bibliothè-

1) M. Richet a inséré cet essai dans le volume intitulé : *L'homme et l'intelligence* (Paris, 1885), p. 295-394. Il considère les récits relatifs au sabbat comme le produit de l'imagination troublée et délirante des sorcières.

que Nationale (Fonds français, n° 24122), c'est l'original même des procès verbaux et à la fin de chaque interrogatoire figurent les signatures du prévôt, de son greffier et des témoins. L'histoire de Françoise Fontaine n'était, jusqu'à la publication de ce document, connue que par un passage de la Chronologie Novennaire de Palma Cayet (t. III, p. 320-342, éd. Petitot) et il semble que l'attention des érudits se soit détournée de la possédée de 1591, absorbée tout entière par la sinistre et folle tragédie où, au siècle suivant, la pauvre Madeleine Bavent joua le premier rôle. Plus heureuse que beaucoup de ces malades, Françoise Fontaine échappa au bûcher et ne connut ni les douleurs des longs emprisonnements, ni les supplices de la torture. Le bon prévôt Morel ne lui fit même pas faire son procès, bien que les pactes qu'elle avait consentis avec un malin esprit eussent, selon l'opinion courante, amplement justifié toutes les poursuites qu'on eût dirigées contre elle; on s'en tint à des interrogatoires préparatoires, à des exorcismes et il suffit de lui raser la tête et les aisselles pour la délivrer du démon Barabas qui la tourmentait sans cesse et lui imposait malgré sa resistance « sa compagnie charnelle »; elle s'était faite sienne en lui donnant quelques-uns de ses cheveux. M. le vicomte de Moray a mis en tête de ce livre une longue introduction, où il se donne pour tâche d'établir l'identité des phénomènes que présentaient les démoniaques avec les manifestations habituelles de l'hystéro-épilepsie. Elle eût gagné à être écrite sur un ton plus scientifique et plus sobre et l'auteur aurait donné à son argumentation, très solide en réalité, plus de convaincante vigueur en se laissant moins fréquemment entraîner à faire montre de son esprit et de sa verve et en s'abstenant de mêler sans cesse la littérature naturaliste à des questions où elle n'a que faire.

Le troisième ouvrage qui ait paru dans cette collection, c'est la réimpression, d'après l'édition française de 1579, du livre célèbre publié par le médecin du duc de Clèves, Jean Wier, sous ce titre : *De præstiigis dæmonum et incantationibus ac veneficiis.* Encore qu'il fût bien loin d'être un libertin ou un sceptique et qu'il eût au diable et à la sorcellerie une foi aussi solide et aussi profonde que Sprenger, Bodin ou Del Rio, Jean Wier ne croyait pas à la culpabilité des sorcières qui lui semblaient avoir un plus impérieux besoin de médecins que de juges et de remèdes que d'exorcismes. Il voyait en elles des malades et il s'indignait contre la cruauté des magistrats qui envoyaient au bûcher ou soumettaient à la torture ces pauvres vieilles à la raison vacillante ou ces jeunes femmes dont les prestiges du démon avaient égaré l'imagination et troublé les sens; c'étaient la maladie ou la misère qui les lui avaient livrées sans défense; qu'on les eût guéries, elles lui auraient échappé sans retour. Ce qui a fait au livre de Jean Wier une durable et légitime popularité, c'est le grand souffle d'humanité et de justice qui le traverse, c'est le robuste bon sens, la saine et droite intelligence de l'état mental des sorcières qui s'y expriment. Mais ce ne sont pas les opinions de ce médecin, au clair et courageux esprit, qui présentent à l'historien des religions le plus vif et le plus direct intérêt, ce sont les récits merveil-

leux, les traditions, les anecdotes, les coutumes populaires et les rites secrets auxquels il a fait place en son grand ouvrage, l'un des plus amples et meilleurs répertoires des faits réels et légendaires relatifs à la sorcellerie, aux charmes et à l'action des démons dans le monde, qui aient jamais été publiés. M. Bourneville a mis au premier volume un court avant-propos où il s'est attaché à faire ressortir les traits caractéristiques de l'œuvre de Jean Wier ; il a placé à la suite de l'avant-propos une biographie du médecin du duc de Clèves, extraite d'une conférence faite par Axenfeld en 1865 à la Faculté de médecine. Axenfeld a très clairement exposé la doctrine de Jean Wier ; jamais, dit-il, il n'a contesté l'existence réelle des démons ni l'efficacité de la magie, et il est le premier à réclamer contre les « magiciens infâmes » de terribles châtiments, mais il est difficile en matière de preuves et il lui semble que la plupart des prétendues sorcières s'attribuent une puissance qu'elles n'ont pas, que victimes, tantôt du diable, tantôt de l'altération et des troubles de leur santé, elles s'accusent de crimes qu'elles n'ont pas commis et qu'en conséquence, il faut les soigner et non les châtier, les rendre à elles-mêmes et non les brûler. M. Bourneville a reproduit, à la suite du livre de Jean Wier, deux dialogues de Thomas Erastus qui renferment de multiples objections aux opinions qu'avait soutenues l'auteur du *De præstigiis dæmonum*, ainsi que les réponses qu'il avait publiées à ces objections. Les Dialogues d'Erastus et les Réponses de Jean Wier figuraient déjà dans l'édition de 1579. Il faut remercier M. Bourneville d'avoir rendu ce précieux ouvrage d'un accès facile à tout le monde : il en est peu en cet ordre de questions, dont la lecture soit à la fois plus attachante et plus fructueuse.

C'est encore à une réimpression qu'a éte consacré le cinquième volume ou si l'on veut le quatrième numéro de la Bibliothèque Diabolique. La plaquette, rééditée par M. Bourneville, avait paru en 1586, sans nom d'auteur, à Paris, chez Gille Blaise, à l'image Sainte-Catherine, sous le titre de : *Histoire admirable et véritable des choses advenues a l'endroict d'une religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons en Hainaut, native de Sore sur Sambre, augée de vingt cinq ans, possedée du malin esprit et depuis délivrée. Ladicte histoire attestée par plusieurs personnages illustres, nommez en la fin d'icelle.* Cette religieuse du nom de Jeanne Féry avait été « mise en la puissance du diable et séduite en l'aage de quatre ans par la suggestion du diable ». Depuis lors, elle n'avait pas cessé d'être tourmentée par les malins esprits, Hérésie, Traître, Art magique, Bélial, Vraie Liberté, Namon, Sanguinaire et Homicide. Lorsqu'elle atteignit l'âge de vingt-cinq ans, l'action des démons en elle se manifesta si violemment au dehors qu'elle fut soumise à un examen minutieux de la part des autorites ecclesiastiques et dut subir pour être délivrée de la tyrannie du « Mauvais » toutes les pratiques en usage à cet objet. L'archevêque de Cambrai, Loys de Berlamont, la prit en pitié et encore qu'elle se fût livrée tout entière aux méchants esprits par dix-huit obligations, écrites ou signées avec son sang et qu'elle leur eût donné sur elle une prise plus complète encore

en leur remettant des morceaux de sa chair et des hosties consacrées que lors de ses communions elle avait dérobées pour eux, il ne renonça pas à la sauver et engagea résolûment le combat contre les démons ; il eût peut-être été vaincu dans cette lutte, s'il n'avait été assisté par sainte Marie-Magdelaine, qui apparut fréquemment à la malheureuse religieuse et indiqua par quels moyens elle pourrait être affranchie de la tyrannie cruelle qu'elle devait subir. M. Bourneville, à propos de chacun des phénomènes étranges dont elle était le sujet, a signalé en note les parallèles exacts qu'on peut leur retrouver aujourd'hui dans toute clinique de maladies nerveuses. Il faut signaler surtout le très curieux dédoublement de personnalité qui se produisit chez Jeanne Féry, les dialogues qui s'engageaient entre elle, sainte Madeleine et les démons, la confession de toutes ses relations avec les mauvais esprits qu'elle écrivit, comme poussée par la volonté d'un autre et sous la dictée d'une autre intelligence que la sienne. Il est à noter que contrairement à ce qui est de règle pour la plupart des possédées, elle n'a jamais eu l'illusion de rapports sexuels avec les démons. Ce document, écrit en une langue précise et claire, présente un intérêt de premier ordre et l'authenticité des faits, attestée officiellement par toutes les autorités ecclésiastiques, par des médecins et des témoins laïques ne peut être mise en doute. Jeanne Féry était fort oubliée, plus encore que Françoise Fontaine peut-être ; son histoire est bonne à lire et pour celui qui étudie les formes inférieures, animistes et magiques, des religions comme pour le psychologue.

Si intéressante que soit la vie de Jeanne Féry, elle le cède en importance historique au précieux manuscrit publié partiellement par MM. G. Legué et Gilles de la Tourette. Ce manuscrit, catalogué à la Bibliothèque communale de Tours sous le nº 1197 a pour titre *Histoire de la Possession de la mère Jeanne des Anges, de la maison de la Coze, supérieure des religieuses Ursulines de Loudun.* Mme de Belcier, en religion sœur Jeanne des Anges, était supérieure des Ursulines de Loudun, au moment où se déroulèrent dans le couvent ces scènes étranges qui aboutirent au procès et à la condamnation d'Urbain Grandier, accusé d'avoir par ses sortilèges et ses artifices magiques, livré les religieuses à la tyrannie des démons. C'est en 1642 qu'elle écrivit sur l'ordre de la supérieure générale ce qu'elle avait ressenti au cours de sa possession, c'est-à-dire depuis 1633. Cette relation constitue le second chapitre (p. 23-223) du ms. de la Bibliothèque de Tours. MM. Legué et Gilles de la Tourette l'ont publié intégralement, sans altération ni changement, en l'accompagnant de notes historiques et médicales. L'Avant-Propos dans lequel l'auteur du ms. annonce qu'il va confondre les opinions des libertins, des athées et de tous les mécréants et le chapitre premier, sorte d'introduction, intitulée « Commencement de l'histoire de la Possession de Loudun », où fourmillent les inexactitudes, peut-être à demi volontaires, demeurent inédites de même qu'un *Abrégé de ce qui s'est passé de plus considérable dans la Possession des religieuses de Loudun*, qui est placé à la suite du récit de la sœur Jeanne. MM. L. et G. de la T. ont en revanche donné place

dans leur publication aux « Extraits des Lettres ecrites par la mère Jeanne des Anges au R. P. Saint-Jure, de la Compagnie de Jésus, son directeur », qui occupent les pages 237-315 du ms. Par crainte de trop grossir leur volume ils n'ont pas cru devoir éditer les pièces justificatives qui terminent la compilation dont la relation de Mme de Belcier forme la partie essentielle. Le livre de MM. Legué et Gilles de la Tourette est précédé d'un Avant-Propos consacré a la description du manuscrit et d'une Introduction écrite d'après des documents en partie inédits et qui renferme la biographie de la sœur Jeanne des Anges et un récit sommaire des événements dont Loudun fut le théâtre de 1631 à 1634 et qui amenèrent jusqu'au bùcher le malheureux curé de Saint-Pierre. Les hallucinations et les troubles convulsifs dont Mme de Belcier était tourmentée ne disparurent point du reste aussi aisément que ceux de la plupart de ses compagnes, et dix-huit ans après le supplice d'Urbain Grandier ils persistaient encore, mais les visions mystiques prédominaient alors en elle sur les apparitions démoniaques et, ravie en de fréquentes extases, elle n'était plus agitée au même point du délire érotique dont elle avait si longtemps souffert. Il semble au reste que l'action exercée sur elle par son exorciste et directeur, le P. Surin, qui était atteint des mêmes troubles nerveux qu'elle-même, fut pour beaucoup dans le développement singulier qu'avaient pris ses hallucinations diaboliques et les crises qui la saisissaient à toute heure du jour et de la nuit et qu'exagéraient encore les flagellations répétées et les austérités sans nombre qu'il lui imposait. Son état s'améliora lorsqu'elle passa aux mains du P. Ressès, puis du P. Saint-Jure.

L'un des faits les plus intéressants de l'histoire de cette pauvre malade, c'est l'apparition sur sa main, en caractères sanglants, des noms de Jésus, de Marie, de Joseph et saint François de Sales; ces marques persistèrent pendant plusieurs années, son bon ange venait de temps en temps les rafraîchir et les renouveler. Elle crut que Dieu avait aussi matériellement imprimé dans son cœur l'image des instruments de la Passion et elle avait la constante hallucination de leur présence en elle.

Le Dr Ladame a publié *in extenso* toutes les pièces qui concernent le procès criminel de la dernière sorcière qui ait été brûlée à Genève. Michée Chauderon était une pauvre lavandière qui semble n'avoir jamais pratiqué les arts magiques, et dont on n'obtint des aveux que grâce à l'application répétée de la torture. Les rapports des chirurgiens et médecins, commis pour examiner les marques que le diable avait faites sur son corps, furent fort peu concluants, mais elle périt néanmoins victime de la banale accusation « d'avoir baillé du mal » à quelques-unes de ses voisines et de n'avoir pas voulu le leur ôter. Elle finit par avouer qu'elle avait fait pacte avec le diable, qui lui était apparu au coin d'un bois et l'avait marquée au sein gauche et à la lèvre.

M. le Dr Garnier a retracé, d'après des documents inédits conservés à la Bibliothèque Nationale et aux archives de la Côte-d'Or, l'histoire de Barbe Buvée,

en religion sœur Sainte-Colombe, qui faillit elle aussi payer de sa vie l'accusation dirigée contre elle d'avoir par de coupables artifices mis ses compagnes en la possession des démons. La plupart des jeunes religieuses de son couvent présentaient en effet des troubles convulsifs, identiques de tous points à ceux des hystéro-épileptiques d'aujourd'hui. Mais il semble que la suggestion d'autrui et la supercherie même aient joué dans toute l'affaire un rôle beaucoup plus considérable que dans la plupart des épidémies démoniaques, et le médecin Rapin paraît avoir porté sur les scènes scandaleuses qui s'étaient passées à Auxonne le plus juste jugement en cette formule d'une vigoureuse et saisissante brièveté : *Nihil a demone, pauca a morbo, multa ficta.* Aussi le beau travail de M. le Dr Garnier n'a-t-il peut-être pas pour la psychologie et l'histoire des religions la même valeur que quelques autres des volumes qui ont paru avant lui dans la Bibliothèque Diabolique, mais c'est un très curieux et très intéressant chapitre de l'histoire des mœurs judiciaires et monastiques du XVIIe siècle et l'auteur, qui a trouvé dans l'empressé concours de son savant homonyme, l'archiviste de la Côte-d'Or, une aide précieuse, l'a traité avec une sobriété, une fermeté et une clarté qui lui mériteront les suffrages des érudits. Le beau rôle a été en toute l'affaire pour le Parlement de Bourgogne, qui à la suite d'une longue et minutieuse enquête savamment conduite par le conseiller Legoux, déchargea par un arrêt, fortement motivé, Barbe Buvée des accusations portées contre elle et la mit hors de cause. Elle semble avoir été l'une des seules qui, dans ce milieu troublé, ait gardé la possession de soi et les critiques assez âpres et, en apparence très bien fondées, qu'elle avait exprimées sur les étranges familiarités qui s'étaient établies entre les démoniaques et leurs exorcistes, paraissent avoir été la véritable cause des tentatives faites pour la perdre. Un véritable complot fut ourdi contre elle, mais il semble bien qu'à la fin la plupart de ses accusatrices aient été presque entièrement dupes d'elles-mêmes et aient ajouté une foi entière aux hallucinations, tantôt érotiques, tantôt douloureuses et terribles, dont elles étaient tourmentées et qu'avaient fait grandir en elles les prêtres imprudents qui les entouraient. La conduite des ecclésiastiques à l'âme haute et à la claire intelligence qui collaborèrent avec le conseiller Legoux fait avec celle de cette troupe d'exorcistes, qui eussent eu eux aussi grand besoin d'être exorcisés, un heureux contraste.

On doit souhaiter que de nouveaux volumes viennent bientôt grossir l'intéressante et utile publication que dirige M. le Dr Bourneville et on aurait à s'applaudir s'il était donné suite au projet, autrefois formé, de rééditer dans la Bibliothèque Diabolique les ouvrages classiques de Bodin et de Boguet sur la sorcellerie.

L. Marillier.

Réveillère (Contre-amiral). — **Croix et Croissant** (*Autarchie*). Paris, Berger Levrault, 1897, petit in-8 de 104 p., 2 fr.

Ceci n'est pas à proprement parler un livre d'histoire. Ce sont les réflexions d'un homme qui a beaucoup lu et beaucoup voyagé et auquel ses lectures et ses voyages ont appris l'importance capitale du problème religieux pour les destinées de l'humanité. En trois chapitres l'auteur traite successivement de Mahomet, de l'Islam et du Christ. Autant il s'efforce d'être juste à l'égard du Prophète dont il retrace l'histoire, sans avoir la prétention d'apporter des renseignements nouveaux et sans nous indiquer les sources des nombreuses anecdotes qui servent d'illustration à son récit, autant il est sévère pour l'islamisme. « On dit : les Turcs sont de très braves gens. Sans doute, mais concédez que leur gouvernement est horrible » (p. 53). « Il ne s'agit point de proscrire la religion musulmane. Comme toute autre, elle a droit à l'existence, à la condition de ne point nuire. Il s'agit de supprimer le *gouvernement* de l'Islam comme incompatible avec toute civilisation. L'humanité a le droit de s'en préserver comme de l'anarchie, de la peste et du choléra » (p. 54). Ces citations suffiront à faire connaître l'esprit qui anime l'auteur.

Les observations, les apophtegmes et les réflexions historiques ou philosophiques groupés dans le troisième chapitre ont une saveur originale. Les éléments les plus divers y sont combinés à dose inégale, depuis les emprunts à l'orthodoxie chrétienne jusqu'à la religion de l'humanité selon Auguste Comte, et la conclusion pratique est résumée par l'auteur en ces termes : « Il me semble entendre Jésus murmurer à mon oreille : « Aimez l'humanité, aimez en moi le symbole de l'humanité et croyez tout ce qu'il vous plaira. »

Jean Réville.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGION ROMAINE

Revue numismatique, 3e série, XIV, 1896.

E. Babelon, *Médaillon d'or de Gallien et de Salonine*, p. 397-424. — M. Babelon étudie de très près ce médaillon récemment entré au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale. Je reproduis le résumé final de l'article. Les pièces de ce type, avec la légende *Pietas Faleri*, frappées en 262 de notre ère, conservent « le souvenir des sacrifices expiatoires que Gallien fit célébrer pour conjurer la peste, et de la valeur guerrière que l'empereur sut déployer dans ces pénibles conjonctures. Elles rappellent les ancêtres mythiques et tutélaires de Gallien qui, si souvent, par leur piété, leur dévouement et leur courage, avaient sauvé leur famille ou leurs concitoyens de Falériès ou de Rome, et avaient institué les *ludi saeculares*. Le nom *Falerius* pour *Valerius* est le nom du premier ancêtre de la *gens Valeria* dont Gallien descendait, et qui vint se fixer à Rome dès le temps de Romulus. C'était un nom porte-bonheur que chaque citoyen invoquait aux époques de calamités publiques ou de maladies graves. Le type de la *Pietas* est la chèvre Amalthée allaitant Dijovis et Véjovis, divinités particulièrement en honneur à Falériès, et dont le culte fut introduit à Rome par Valérius. En même temps qu'il rappelle les légendes qui entourent le berceau de la *gens Valeria*, il est, sans doute, une allusion transparente au dévouement de l'impératrice Salonine durant la terrible crise de l'an 262. »

Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques : 4e section, Sciences juridiques et économiques. (Bruxelles, Schepens, Société belge de librairie, in-8o, 1895.)

Ch. Lescœur, *Des « sacra privata » chez les Romains*, 147-177. — « On ne trouvera peut-être rien de bien nouveau dans les pages qu'on va lire. Il nous a semblé cependant qu'il y aurait quelque utilité à réunir dans une étude d'ensemble, d'ailleurs sommaire, des notions jusqu'à présent un peu éparses... » Ces lignes qui ouvrent le travail de M. Lescœur en caractérisent bien la nature et l'objet. Sans nous apporter des découvertes ou quelque système plus ou moins cohérent, M. Lescœur a cependant fait œuvre méritoire. La peine qu'il a prise de disposer suivant un plan méthodique des faits connus, mais non encore groupés avec rigueur, lui crée des droits à notre gratitude.

La religion romaine comprenait les *sacra publica* et les *sacra privata*; ceux-ci se subdivisent en *sacra pro singulis hominibus* (culte du *genius* ou de la *juno* de chaque individu), *sacra pro familiis* ou *sacra familiaria* (cultes du *lar familiaris*, des *penates*, des *manes*), *sacra pro gentibus* ou *sacra gentilicia* (culte de l'ancêtre commun). L'importance de ces divers cultes est très différente; si nous nous en tenons à la quantité des renseignements que nous possédons sur chacun d'eux, c'est celui des *manes* qui tient à Rome la plus grande place; il impose de nombreuses obligations et les conséquences qui résultent de son observation fidèle ou de son omission sont capitales pour la famille et pour l'État. Ne soyons donc pas surpris que, d'ordinaire, en parlant des *sacra privata*, on vise surtout le culte des *manes*. C'est dans ce sens que M. Lescœur l'emploiera jusqu'à la fin de son mémoire; les définitions nettes qu'il a pris soin d'établir tout d'abord empêchent toute confusion.

Dans les temps primitifs, on se préoccupe avant tout d'empêcher l'extinction des *sacra privata*, et ce perpétuel souci reparaît dans tous les actes solennels de la vie du citoyen auxquels président les règles du droit (mariage, divorce, adoption, émancipation, testament). *Sacra privata perpetua manento*, telle est l'idée fixe des pontifes gardiens de la loi.

Avec les progrès de la plèbe et l'infiltration de l'hellénisme à Rome, les croyances anciennes s'affaiblirent et « les *sacra privata* cessèrent peu à peu d'être pris en considération dans ces actes où autrefois ils tenaient tant de place. » M. Lescœur en fait la preuve en citant comme exemple l'hérédité, qui perd son caractère moral pour devenir surtout pécuniaire. Le jour arriva même, et dès la fin du VIe siècle de Rome, où l'on vit ce sacrilège d'après les vieilles idées : *hereditas sine sacris*. Les efforts d'Auguste parvinrent sans doute à enrayer la décadence du culte public, mais les *sacra privata* échappèrent en grande partie à son influence. Néanmoins si les pratiques extérieures s'altérèrent, les idées qui leur servaient de fondement subsistaient, et le christianisme, qui vénérait les tombeaux non moins que le paganisme, trouva dans cette communauté de pieux sentiments un moyen de propagande très utile. M. Lescœur ne craint pas de dire en terminant, avec les réserves indispensables au sujet de la vie future, que « les *sacra privata* sont devenus le *culte des morts*. »

Ces dernières pages appellent quelques remarques. L'auteur tend à assimiler complètement les communautés chrétiennes aux *collegia funeraticia*. C'est une théorie; M. de Rossi l'a soutenue avec son autorité habituelle; mais elle a été combattue, surtout par M. l'abbé Duchesne, à l'aide de bons arguments. Les deux opinions méritaient d'être confrontées.

D'ailleurs, si M. Lescœur cite M. de Rossi dans son texte, les notes renvoient aux *Promenades archéologiques* de M. Boissier. La *Roma Sotterranea*, les *Inscriptiones christianae Urbis Romae* ou encore le *Bullettino di archeologia cristiana* sont-ils des ouvrages d'accès tellement difficile qu'on n'y puisse recourir? Je ne suivrai pas non plus M. Lescœur quand, parlant des usages funé-

raires antérieurs que les chrétiens purent conserver, il écrit : « Nous citerions aussi la fête de la *Commémoration des morts*, que nous célébrons le 2 novembre, si cette fête n'était d'origine relativement récente. En tout cas il est permis de croire que l'on se souvenait encore, lorsqu'elle fut instituée, de la fête romaine correspondante, et qu'on se proposa de relever une pieuse tradition. » Je doute fort que saint Odilon, abbé de Cluny, lorsqu'il établit cette fête, en 998, ait pensé à restaurer quelque cérémonie païenne. La vénération des morts commune aux deux religions explique assez qu'on les ait honorés de part et d'autre, sans qu'il y ait lieu de faire appel à aucune explication hypothétique.

Dictionnaire des antiquités grecques et romaines de Daremberg, Saglio et Pottier (in-4°, Paris, Hachette).

Le fascicule 22 est daté de 1896. J'y signalerai dans l'ordre de nos études les articles *Haruspices* (Bouché-Leclercq), *Hecate* (Pierre Paris); la partie de l'article *Hercules* (Durrbach) qui a déjà paru ne se rapporte qu'à l'Hercule grec.

Revue tunisienne, organe de l'Institut de Carthage, 1896.

P. Gauckler, *Extrait des procès-verbaux des séances de la section d'archéologie du Congrès de Carthage* (1er-4 avril 1896). Tirage à part. — Plusieurs études visant la religion romaine ont été lues à ce congrès ; ne les connaissant guère que par le consciencieux résumé de M. Gauckler, je me bornerai surtout à transcrire ses propres paroles.

P. 4. S. Gsell, *Le Tombeau de la chretienne.* — « Le caveau découvert au centredu tombeau est bien la chambre funéraire où les cendres des princes défunts Juba II, Cléopâtre Selenè, et peut-être Ptolémée, avaient été déposés. Le Tombeau de « la chrétienne » est, comme le *Medracen*, un monument hybride, où l'on retrouve, à la fois, l'idée berbère de commémoration et d'isolement du défunt, et le culte des morts à la manière gréco-romaine ; c'est le tas de pierres funéraire indigène revêtu d'une chemise grecque. » Cette étude forme le livre III (p. 157-182) du *Guide archéologique des environs d'Alger* (*Cherchel, Tipasa, Tombeau de la chrétienne*) que M. Gsell a fait paraître en 1896 à Alger, dans la « Collection A. Jourdan ». Sous une apparence très modeste ce volume renferme quantité de choses utiles. Je le recommande aux archéologues autant qu'aux touristes désireux de s'instruire.

P. 4-5. A. Moinier, *Le culte de Mercure dans l'Afrique romaine.* — « M. Moinier énumère tous les monuments ayant trait au culte de Mercure en Afrique, ainsi que les inscriptions prouvant la popularité de ce dieu... »

P. 8-9. Aug. Audollent, *Ceres Africana.* — Dans cette note, j'ai essayé de montrer que Cérès, adorée déjà en Afrique au temps de la première Carthage, l'avait été encore à l'époque romaine. Mais elle revêt alors un caractère spécial, de telle sorte que Tertullien a pu la qualifier de « Cérès africaine ». Elle avait, si je ne m'abuse, recueilli une partie de la succession de Tanit. Quand le

syncrétisme triompha elle disparut, absorbée, ainsi que plusieurs autres divinités, par la *Virgo caelestis*. Ce travail a été imprimé en une plaquette qui n'est pas dans le commerce.

P. 13. Toutain, *Le culte de Saturne dans l'Afrique romaine.* — « Le Saturne africain n'est ni le *Cronos* grec, ni le *Saturnus* agricole du Latium. Il n'est que la transformation adoucie et romanisée du Baal des Phéniciens, le dieu officiel de Carthage... c'est le dieu tout-puissant universel, tel que les peuples de l'Orient ont toujours voulu se le figurer. Les fidèles de ce dieu étaient des indigènes... Les sanctuaires du Saturne africain sont des enclos sacrés au centre desquels s'élève l'autel. Plus tard, sous la conquête romaine, les édifices érigés à Saturne se rapprochèrent de la forme monumentale... Les prêtres du dieu n'étaient pas des personnages de marque au point de vue romain, mais des indigènes initiés chaque année et recrutés dans une classe dont l'ambition était fort modeste. » J'aurai le plaisir de présenter bientôt aux lecteurs de la *Revue de l'histoire des religions* la thèse latine de M. Toutain (*De Saturni dei in Africa romana cultu*) et de leur dire tout le bien que j'en pense. Ils y verront développées les idées que l'auteur a condensées en quelques pages pour le *Congrès*.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, I, 1896.

Franz Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, p. 435-452. — Les mots *aeternus* et *aeternitas* reviennent sans cesse dans la titulature officielle des empereurs romains à partir du IIe siècle. Quelles en sont la fortune et la signification aux diverses époques? Dès l'origine de Rome on croyait à sa durée infinie ; le feu toujours allumé de Vesta en était le symbole. Lorsque l'empire devint la représentation de l'État, ce même foyer perpétuel signifia l'indestructibilité de la puissance romaine et du principat; c'est ce qu'exprime la formule, volontairement amphibologique, *Aeternitas imperii*. Tant que dura la descendance d'Auguste, on s'en tint à l'éternité de la maison impériale. C'est avec Vespasien qu'apparaît sur les monnaies l'inscription *Aeternitas Augusti*.

« La notion de l'éternité des Césars est étroitement unie à celle de leur divinité » ; et l'emploi des mots *aeternus*, *aeternitas* « se généralise à mesure que le souverain est plus complètement reconnu comme Dieu ». Sa personne d'abord, puis ses actions et tout ce qui le concerne se qualifie bientôt d'*aeternus*.

Cette double conception de la divinité et de l'éternité des princes est d'origine orientale. M. Cumont l'établit en montrant que les symboles au moyen desquels elle s'exprime (feu, soleil, victoire) dérivent des idées admises de tout temps en Asie. Mais comment a-t-on pu arriver à tenir pour éternel « un homme dont on connaissait la naissance et l'on attendait la mort » ? C'est que, d'après les théories astrologiques en vogue, les princes naissaient prédestinés à leurs hautes fonctions; et l'incertitude de la succession au trône semblait confirmer cette croyance. « Leur âme avant de s'unir à un corps mortel, vivait en dehors du temps dans un monde supra-sensible, et après avoir séjourné un instant ici-

bas, cette âme céleste retournera dans les sphères étoilées où elle vivra perpétuellement. On peut donc dire non-seulement que l'empereur, donné par le destin, est éternel, mais encore en un certain sens qu'il est empereur depuis toujours et à jamais. »

L'idée politique, la correspondance entre la perpétuité de l'État et celle du pouvoir du prince, qui était comprise dès l'époque d'Auguste dans l'*aeternitas*, n'ayant fait que s'affermir avec le temps, on conçoit que le christianisme n'ait pas obtenu des empereurs qu'ils renonçassent à ce vocabulaire; jamais il ne fut d'un usage plus fréquent que sous Constantin et ses successeurs.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, *Sciences religieuses*, VII. — *Études de critique et d'histoire*, IIe série, publiée par les membres de la section des sciences religieuses à l'occasion de son dixième anniversaire. (In-8°, Paris, E. Leroux, 1896.)

A. Sabatier, *Note sur un vers de Virgile*, p. 139-168. — Le vers qui préoccupe M. Sabatier se trouve au début de la IVe églogue : *Ultima Cumaei venit jam carminis aetas.* Tout le monde l'a dans la mémoire, personne ne paraît en avoir jusqu'à présent bien pénétré le sens. Quel est ce poème Cuméen dont parle Virgile? Le contexte, dit M. Sabatier, prouve qu'il s'agit d'un poème écrit. On peut se le figurer en outre écrit en grec et en vers homériques. Enfin l'adjectif *Cuméen* équivaut simplement à *Sibyllin*. Pour les Romains, tout ce qui venait de la Sibylle était censé sortir de Cumes. Érythrée avait été cependant un centre plus actif de prophéties; mais Érythrée était si loin! Une lecture attentive du commentaire de Servius montre que le grammarien ne savait rien de plus que nous sur ce *carmen* : son abondante explication n'explique rien.

Faut-il chercher du côté des livres sibyllins que Tarquin, dit-on, introduisit à Rome? Ils avaient péri dans l'incendie du Capitole au temps de Sylla. Mais le sénat, désireux de ménager la superstition populaire, envoya une mission en Orient pour recueillir de nouveaux livres des Sibylles, tâche délicate et dont l'esprit peu délié des Romains n'était guère apte à se bien acquitter. Les délégués reçurent donc assez au hasard tout ce qu'on leur apportait, et la fertile imagination orientale, surtout celle des Juifs d'Alexandrie, « qui depuis un demi siècle au moins fabriquaient des oracles sibyllins dans l'intérêt de leur propagande religieuse et dans le sens de leurs espérances d'avenir, » put se donner libre carrière. L'arrivée à Rome de ces prétendus oracles y produisit une vive émotion ; leur vogue dura et s'accrut à un tel point qu'Auguste, y voyant un danger pour l'État, fit détruire tous les poèmes de ce genre qu'il découvrit. A ce moment Virgile avait dejà publié sa IVe églogue, vraie paraphrase d'un de ces poèmes juifs issus d'Alexandrie.

M. Sabatier examine quelques-uns de ces morceaux qui sont parvenus jusqu'à nous et montre comment les Juifs, qui les inventaient, et les Romains, qui les acceptaient, y trouvaient également leur compte.

Puis, analysant l'églogue, il cherche à prouver qu'elle est une adaptation, inspirée par la flatterie, des prédictions alexandrines au fils de Pollion. Il ne s'agit ni d'Octave (qui n'était pas encore Auguste), ni d'Antoine. « Avec un tact exquis et un sentiment très vif de l'idéal qu'il célèbre, Virgile a préféré choisir un enfant qui vient de naître, absolument étranger aux compétitions du jour, et dont la vie est encore une page entièrement blanche sur laquelle tous les rêves d'idéal peuvent s'écrire. L'enfant naissant (*nascenti puero casta fave Lucina*) est bien moins l'instrument que le symbole de l'éclosion laborieuse, mais si profondément désirée, d'un âge et d'un état social nouveaux... Il y a dans ces vers non un souffle national, mais un souffle moral égalitaire. » Ce dernier trait est un reflet des prophéties messianiques. A elles aussi Virgile emprunte le large optimisme qui remplit son poème, et qui contraste si complètement avec les sombres prévisions soit d'Hésiode, soit de la littérature latine d'alors.

Les rapprochements s'offrent donc comme d'eux-mêmes, continue M. Sabatier, entre l'églogue et les prophéties judéo-alexandrines ; et ils confronte vers à vers certains passages de l'une et des autres. Cette inspiration est sensible jusque dans l'épisode des *Géorgiques* relatif à la mort de César.

Que Virgile ait lu et imité la poésie alexandrine, il suffit d'avoir parcouru ses églogues pour n'en pas douter. Pourquoi donc n'aurait-il pas, en même temps que les poesies bucoliques, pratiqué aussi les poèmes prophétiques nés aussi en terre égyptienne, surtout lorsqu'il est démontré que ces poèmes étaient, à son époque, très répandus à Rome? Ces vers provenaient surtout d'une source juive ; et, dès lors s'expliquent les rapports qu'on a pu justement établir entre le XIe chapitre d'Isaïe et la IVe églogue. « En réalité, c'est une plante unique, une plante exotique dans le Latium et la littérature latine. Pour la bien juger, il faut y voir une petite apocalypse surgie en terre païenne d'une semence hébraïque, que le vent d'Orient, un siècle avant notre ère, avait apportée d'Égypte sur les côtes de la Campanie. »

Cette « Note » de M. Sabatier est des plus intéressantes ; et je ne sache pas qu'on ait jamais autant approfondi les sources du célèbre poème virgilien. Les conclusions me paraissent aussi solides que neuves. Mais pourquoi l'auteur a-t-il cru devoir déclarer, sans commentaire, que « l'hypothèse du miracle ne saurait trouver place dans aucune science » ? On pourrait se méprendre sur ses intentions. Ceci d'ailleurs n'a rien à voir avec la thèse soutenue dans son mémoire. — « Du temps de Virgile, avant Varron », lit-on à la page 142. M. Sabatier avait sans doute écrit : « Du temps de Varron, avant Virgile ».

Revue internationale de l'enseignement, 1896, I.

CARTAULT, *Vues d'ensemble sur l'* « *Énéide* », p. 1-20. — M. Cartault dit un mot en passant du rôle des dieux dans le poème (p. 14-15). Après avoir constaté que tous les hommes y paraissent bons et vertueux (« l'*Énéide* est une véritable morale en actions, et Énée une sorte de saint Louis païen, juste

et pieux en toute circonstance »), il montre par des exemples (Junon, Vénus) que les divinités leur sont bien inférieures. La raison? M. Cartault la découvre dans ce fait que Virgile pouvait dépeindre les hommes à son gré, semblables à ses contemporains, tandis que « les dieux épiques avaient leur caractère tracé qu'il fallait respecter. » Ils retardent donc sur la civilisation romaine dont les héros de l'*Enéide* sont les représentants. On est en droit de se demander si la théorie de M. Cartault n'est pas exagerée. Junon, sans doute, rentre dans sa définition; mais Vénus? Et ce sont les seuls noms allégués. « C'est ainsi, ajoute-t-il, que de tout temps le perfectionnement de la moralité humaine a précédé le perfectionnement de l'idéal divin... » Même si l'on concède que ce caractère apparaisse nettement dans l'*Énéide*, est-ce un motif suffisant pour formuler une sorte de loi applicable à toutes les époques? Une distinction entre les religions polythéistes et monothéistes s'imposait, à mon avis.

Revue archéologique, XXVIII, 1896.

Clermont-Ganneau, *Notes d'archéologie orientale*, § 8. *Dédicace au dieu Arabique*, p. 151-153. — Cette note fait connaître une courte inscription grecque de l'antique Gerasa (Djerach) dédiée θεῷ 'Αρχαδικῷ ἐπηκόῳ, et rectifie quelques passages de la lecture proposée par le premier éditeur, le P. Germer-Durand (*Revue biblique*, 1895, p. 385). Le texte remonte, semble-t-il, à l'année 148 de l'ère chrétienne.

Revue de l'histoire des Religions, XXXIII, 1896.

Maurice Zeitlin, *Les divinités féminines du Capitole*, p. 320-343. — Les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà la thèse de M. Zeitlin. Je puis donc me dispenser de la résumer et je me bornerai à présenter quelques observations.

Ses conclusions ne sont pas sans intérêt, et il conviendra d'en tenir compte lorsqu'on étudiera dans l'avenir la religion capitoline. Il est à regretter cependant que l'article de M. Zeitlin offre en plusieurs endroits de la confusion et par suite de l'obscurité.

A cette remarque générale, j'en ajouterai d'autres plus particulières. — P. 324. Refuser crédit à un texte de Varron, (surtout lorsqu'on en signale soi-même « l'importance »), parce qu'il contredit les idées reçues, c'est faire trop bon marché des documents et trop de cas de l'opinion des modernes. — P. 326 sq. « Junon représente, dans la religion courante, non seulement le féminin de Jupiter, mais aussi le féminin de *genius*, le génie féminin. » Pour appuyer cette juste remarque, on nous offre des passages de Sénèque, de Pline, de Tibulle, de Pétrone, de Festus; je regrette qu'on n'y ait joint aucune inscription. Les auteurs affirment un fait; les inscriptions le démontrent. Au reste, l'épigraphie ne paraît pas très familière à M. Zeitlin; il donne comme références (p. 332, n. 4) : *Mommsen, I. G. C.*, 703, 799; — *Hübner, I. H. L.*, 1950; ce qui signifie, si je comprends bien : *C. I. L.*, V, 703, 799 (*Inscriptiones Galliae Cisalpinae*);

puis *C. I. L.* II, 1950 (*Inscriptiones Hispaniae Latinae*). Il existe des traditions pour les citations épigraphiques, on doit s'y conformer. Qui reconnaîtrait, par exemple, dans ces lettres (p. 332, n. 5) : *I. L. S.* 1421 qu'il s'agit du recueil d'Orelli-Henzen ? — P. 326. Junon, dans la vieille religion italique, « a le sens général et vague de déesse, comme Jupiter celui de dieu. Ce qui détermine la personnalité de la déesse, c'est l'épithète. » La formule est excessive ; il suffisait de dire que Junon signifie *génie* (féminin). Si une simple épithète accolée à *Juno* désignait une divinité différente, on n'expliquerait point l'existence de noms spéciaux pour la plupart des déesses, Diane, Vénus, etc... — P. 330. « A *Quirinus* et *Juno Quiritis*, patrons des curies et du peuple des Quirites, on substitua les dieux du Capitole. » Nous aimerions à en savoir plus long sur cette substitution ; ainsi présentée elle a comme un air d'escamotage. — P. 339, n. 2. M. Zeitlin transcrit le texte connu de Tite-Live, VII, 3 : « Fixa fuit dextro lateri aedis Jovis Optimi Maximi ex qua parte Minervae templum est. » Qu'est-ce que ce côté droit ? celui de Jupiter sans doute. En conséquence, Minerve occupe la chapelle de droite, elle a le pas sur Junon. Pour quel motif ? L'auteur répondrait peut-être que sa qualité de divinité exotique lui avait valu ce traitement; on lui attribuait la place d'honneur. Je ne sais si j'interprète bien ici son sentiment, car il n'effleure même pas le problème.

The Classical Review, X, 1896.

W. Warde Fowler, *On the toga praetexta of Roman children*, p. 317-319. — La *praetexta* (et, d'une manière plus générale, les vêtements à bandes de pourpre, par exemple le *suffibulum* des vestales) était essentiellement un vêtement religieux. Les prêtres pendant les sacrifices et les magistrats investis du droit de sacrifier la portaient. Si l'on se rappelle que les enfants avaient souvent part aux cérémonies publiques, (*camilli*, chœurs du *carmen saeculare*) et plus anciennement qu'ils assistaient le père à l'intérieur même de la maison, il devient aisé de comprendre pourquoi eux aussi portaient la *praetexta*. Leur innocence naturelle, qui les préservait des souillures du monde, leur permettait de garder toujours cet habit dont les hommes ne se paraient que dans des circonstances déterminées. L'attribution exclusive de la *praetexta* aux *ingenui* est d'invention plus récente ; mais elle dérive en droite ligne de l'idée de la pureté des enfants qui leur valait le privilège d'un vêtement sacré. Beaucoup de textes des auteurs classiques y font encore allusion. En ce qui concerne la *bulla*, M. Warde Fowler est disposé de même à la considérer comme un vestige de quelque vieille habitude religieuse, sans être en mesure cependant de préciser davantage. Il repousse la prétendue origine étrusque de la *praetexta* et de la *bulla*.

The Academy, XLIX, 1896.

E. T. Norris, *The Worship of Freya and other Teutonic Goddesses and Gods in Roman Britain*, p. 388 sq. — Nous n'avons sous les yeux qu'un résumé de

ce mémoire lu au *Viking Club* (17 avril 1896); l'auteur cherche à établir que les dieux à noms romains dont on trouve la trace en Angleterre ne sont que des dieux germains déguisés et introduits dans le pays par des légionnaires originaires de Germanie; par exemple, les *Deae Matres* et les *Deae Matronae* ne doivent pas être distinguées de Freya et ses filles. — Dans la discussion qui suivit la lecture et dont *The Academy* nous apporte un écho, plusieurs membres de la Société critiquèrent le système de M. Norris et lui reprochèrent en particulier de n'étayer sa thèse que sur un très petit nombre d'arguments. J'ajouterai une objection en ce qui concerne les *Deae Matres* et *Matronae*. S'il faut ne voir en elles que Freya et ses compagnes, comment se fait-il qu'elles existent ailleurs qu'en Germanie et en Bretagne (pour adopter le système de M. Norris)? Est-ce donc que les divinités germaines avaient aussi envahi la Gaule, car on retrouve les *Matres* de tous côtés dans ce pays et tout récemment encore à Lyon? (Voir mon *Bulletin archéologique*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXIV, 1896, p. 360.)

Dizionario epigrafico di Antichità romane, di Ettore de Ruggiero (in-8°, Rome, Pasqualucci).

Les livraisons 45-51 (= vol. II, 10-16), parues en 1896, contiennent plusieurs articles qui rendront service aux historiens de la religion romaine; les seuls vraiment importants sont: *Claudialis* (*Sodalis*, *Augustalis*), *Clementia*, *Collegium*. Ce dernier mot a été traité par M. Waltzing, dont on connaît la compétence toute spéciale en matière d'associations. On ne lira pas sans profit, à côté de son *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, la notice développée qu'il consacre au même sujet dans le *Dizionario epigrafico*.

Studi Storici, periodico trimestrale di Amedeo Crivellucci e di Ettore Païs, IV, fasc. 4, 1895 (Turin, Clausen).

Emanuele Ciaceri, *Come e quando la tradizione troiana sia entrata in Roma*, p. 503-529. — J'ai parlé en détail de ce mémoire dans le présent numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions* (p. 354-56); le lecteur voudra bien s'y reporter.

Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma, XXIV, 1896.

Giovanni Pinza, *Sopra l'origine dei Ludi Tarentini o Saeculares*, p. 191-230. — Je me borne à donner aujourd'hui le titre de ce travail dont nous n'avons encore que la première partie; quand il aura paru en entier, j'en ferai l'analyse.

Rivista di Filologia e d'Istruzione classica, XXIV, 1896 (nuova serie, II).

A. G. Amatucci, *Gli Annales Maximi*, p. 208-233. — La rédaction des *An-*

nales maximi était un des soins du *Pontifex maximus*; elles constituaient donc une œuvre à la fois religieuse et historique. Après beaucoup d'autres M. Amatucci vient d'essayer de jeter quelque lumière sur cet obscur sujet. Tour à tour il recherche quelle est l'origine des *Annales*, en quoi elles consistaient, ce qu'elles renfermaient, ce qui a pu en être sauvé lors de la prise de Rome par les Gaulois, l'époque à laquelle on cessa de les rédiger, la façon dont elles étaient écrites, la langue qu'on y parlait. Se fondant nécessairement sur les mêmes textes que ses devanciers, M. Amatucci aboutit souvent aux mêmes résultats qu'eux; ces données sont connues. Je ferai observer seulement que notre auteur plaide un peu trop en faveur des *Annales*; il est d'avis, par exemple, qu'elles furent soustraites en grande partie à l'incendie allumé par les Gaulois, il les considère comme beaucoup moins sèches et informes qu'on ne l'a cru jusqu'à ce jour. Elles devaient être rédigées, ajoute-t-il, en une langue claire, intelligible au peuple, et tout le monde en demeurera d'accord; avec lui encore je crois qu'on aurait tort de les considérer comme un tissu de légendes; on doit leur attribuer au moins un fond de vérité.

Au milieu de ces développements parfois excessifs, M. Amatucci propose une théorie fort ingénieuse. On distingue d'ordinaire les *Libri pontificum*, les *Commentarii pontificum* et les *Annales pontificum* (ou *Annales maximi*). Cette classification ne s'appuie sur rien. Les pontifes n'auraient tenu qu'une sorte de registre, les *Commentarii*, plus spécialement *rituels* dans les premiers âges et qui devinrent dans la suite de plus en plus *historiques*. Quand le pontife P. Mucius Scaevola (entre 622/132 et 640/114) en cessa la publication, il voulut mettre à la disposition de tous ce que contenaient les *tabulae* de ses prédécesseurs et il en publia la partie historique sous le nom d'*Annales*. De son côté Servius Fabius Pictor, auteur de trois livres sur le *Jus pontificium*, se serait borné à éditer la partie rituelle. Ce dernier ouvrage ne serait autre chose que les *Libri pontificum*. Il ne faut donc voir dans les *Annales* et les *Libri*, que la monnaie des *Commentarii*. Ce système est-il juste? Le vague des textes anciens ne nous permet pas de l'affirmer. Du moins il se présente sous des dehors spécieux; il importait de le signaler.

Au cours de sa démonstration, M. Amatucci révoque en doute la véracité de l'*elogium* de Scipion Barbatus. Refuser créance à un document authentique est toujours chose délicate; c'est témérité quand on s'y décide sans preuves très solides. — Longtemps le pauvre Tite-Live a été traité de naïf et de chroniqueur sans importance. On est revenu aujourd'hui, à juste titre, de cette condamnation radicale. Mais gardons-nous de tomber dans l'excès contraire et de parler d' « una mente critica e profonda di storico, come quella di Livio. » *Ne quid nimis.*

Philologus, *Zeitschrift für das classische Alterthum*, LV, 1896.

W. Soltau, *Die Entstehung der Annales maximi*, p. 257-276. — M. Soltau

a tenté lui aussi d'élucider la question des *Annales maximi*. Ses études antérieures sur la chronologie romaine lui donnaient une compétence toute spéciale pour aborder le problème. Les solutions qu'il adopte ne concordent pas de tous points avec celles de M. Amatucci. Doit-on s'en étonner?

Jusqu'à l'époque du pontife Mucius Scaevola, il n'est nulle part fait mention d'*Annales* proprement dites, mais seulement d'une *tabula pontificis maximi*. Cette *tabula* n'était pas un calendrier, et d'autre part son exiguïté matérielle empêche qu'elle ait été une sorte de registre historique. Comment nous la représenterons-nous? Durant les premiers temps, les pontifes annonçaient verbalement au peuple toutes les nouvelles relatives à la religion; certaines traces de cet usage subsistèrent pendant toute la durée de l'histoire romaine. Quand la ville s'accrut, surtout à partir du ɪvᵉ siècle av. J.-C., cette proclamation à haute voix ne suffit plus. Le *pontifex maximus* la compléta au moyen d'avis inscrits sur la *tabula dealbata*, « potestas ut esset populo cognoscendi ». (Cic., *De orat.*, II, 13, 52). Au début il n'était donc signalé sur la *tabula* que les fêtes, les prodiges, les calamités (inondations du Tibre, éclipses, cherté des vivres, etc...) et les cérémonies joyeuses ou expiatoires que la religion commandait. Le caractère des indications pontificales est donc nettement religieux. On n'a pas de données suffisantes pour affirmer qu'elles furent en usage antérieurement à l'an 300 av. J.-C.

Mucius Scaevola ne fit qu'utiliser ces proclamations pour former son recueil de quatre-vingt-huit livres. A cette histoire en raccourci, conçue d'après les idées des pontifes, fut appliqué le nom d'*Annales maximi*. On ne se contenta pas de reproduire telles quelles les informations sommaires des *tabulae*; ce style lapidaire reçut quelques développements au moyen des procès-verbaux du sénat, des rapports des censeurs, des magistrats, des ambassadeurs, etc... Ces documents nombreux ne pouvaient manquer d'enfler les *Annales* (ainsi s'explique le chiffre de quatre-vingt-huit volumes); ils n'en rendaient pas la lecture beaucoup plus attrayante. Ce fut le travail des premiers annalistes et surtout de Valerius Antias de mettre ce fatras à la portée du public.

Mais déjà, selon toute vraisemblance, en même temps que leurs *tabulae* religieuses écrites au jour le jour, les pontifes avaient rédigé, à partir de 249 environ av. J.-C., une sorte d'annuaire qui se rapprochait davantage de l'histoire politique, et dans lequel ils notaient les événements les plus remarquables de l'année. De toute manière nous ne remontons pas ainsi au-delà du ɪɪɪᵉ siècle av. J.-C. Comment donc a-t-on pu établir l'histoire de la période précédente? Rien n'autorise à penser que les pontifes aient tenu dès lors registre des *notabilia* comme dans la suite. Et si l'on est en droit de croire à l'existence de journaux écrits par les particuliers, dépourvus par conséquent de tout caractère officiel, ce n'en est point assez cependant pour expliquer comment les *Annales maximi* ont pu faire le tableau de cette époque lointaine. Force nous est donc de supposer que même pour cette date, les pontifes avaient collectionné les

pièces importantes, fastes consulaires, tables triomphales complétées au moyen des archives de famille, extraits des divers comptes rendus officiels, et qu'ils se les transmettaient d'âge en âge comme de précieuses archives.

M. Soltau ne remonte pas dans ses investigations actuelles au-delà des quatre siècles qui précèdent l'ere chrétienne (pour l'époque royale et les débuts de la République il nous renvoie à son futur ouvrage : *Die quellen des Livius in der 1 Dekade*). Ce qu'il dit suffit pour nous faire voir quelle activité historique il attribue aux pontifes. Elle se manifestait, selon lui, d'une triple manière : le plus anciennement par une collection de documents, dans la suite par la rédaction de la *tabula* et de l'annuaire. Il faut encore imputer à leur actif les *commentarii*, dont M. Soltau ne définit pas la nature, mais qu'il distingue nettement à diverses reprises des livres précédents.

On voit que l'auteur est loin de s'entendre avec M. Amatucci qui ne concède aux pontifes que les *commentarii*. Tous deux se réunissent cependant pour réserver le nom d'*Annales maximi* à la refonte de Mucius Scaevola. Et quand leurs efforts combinés n'auraient acquis à la science que ce dernier résultat, nous devrions leur en savoir gré.

Jahresbericht für Alterthumwissenschaft von Conrad Bursian, LXXXVII, Supplementband, 1895-1896.

W. Deecke, *Jahresbericht über die italischen Sprachen, auch das Altlateinische, Etruskische und Venetische, für die Jahre*, 1886-1893. — Il s'agit surtout de linguistique dans ce compte rendu; le titre le marque assez. Mais la majeure partie des travaux qu'on y signale seront utiles aux historiens des religions italiques. Les seules données positives que nous possédions sur le latin archaïque, l'osque, l'ombrien, l'étrusque, etc., nous sont fournies par des inscriptions, votives pour la plupart. Les noms des divinités en honneur chez ces peuples reviennent donc très fréquemment dans les textes; et les savants qui déchiffrent ces obscures prières se trouvent rendre service tout à la fois aux études grammaticales et à celles qui ont pour objet les cultes primitifs de l'Italie.

Hermes, *Zeitschrift für classische Philologie*, XXXI, 1896.

Emil Thomas, *Das Ianiculum bei Ovid*, p. 457-464. — Ce titre est trompeur. Au lieu d'une étude historique, topographique ou archéologique, on nous offre simplement une discussion de texte sur un passage des *Fastes* (I, v. 241-246). La leçon la plus répandue est celle-ci :

241 *Ipse solum colui, cuius placidissima laevum*
242 *radit harenosi Thybridis unda latus.*
243 *Hic, ubi nunc Roma est, incaedua silva virebat,*
244 *tantaque res paucis pascua bubus erat.*
245 *Arx mea collis erat, quem cultrix nomine nostro*

246 *nuncupat haec aetas Ianiculumque vocat.*

(Édit. Peter.)

M. Thomas propose d'écrire:

243 *Hic, ubi nunc Roma est, incaedua silva virebat,*
244 *tantaque res paucis pascua bubus erat.*
241 *Ipse solum colui, cuius placidissima laevum*
242 *radit harenosi Thybridis unda latus:*
245 *ara mea est colli, quem volgus nomine nostro*
246 *nuncupat haec aetas Ianiculumque vocat.*

La transposition de 243-244 ne va pas sans vraisemblance; mais les corrections de 245, quoique l'auteur fasse de grands efforts pour les rendre plausibles, me paraissent assez aventurées. M. E. Thomas, si je ne me trompe, a le goût de la complication.

Sitzungsberichte der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XX, 1896.

O. Hirschfeld, *Aquitanien in der Romerzeit* (*Gesammtsitzung vom* 16 April), p. 429-456. — M. Hirschfeld qui prépare le XIIIe volume du *Corpus Inscriptionum Latinarum*, profite depuis quelques années de ce travail préliminaire pour éclairer par de savants mémoires les parties obscures de l'histoire de la Gaule sous l'Empire. Ainsi, nous avons vu paraître tour à tour dans les *Sitzungsberichte* de Berlin : *Timagenes und die gallische Wandersage* (1894), *Zur Geschichte des Christenthums in Lugudunum vor Constantin* (1895). Aujourd'hui le docte épigraphiste s'occupe de l'Aquitaine. Je glane dans son étude d'ensemble quelques détails relatifs à la religion. — P. 12-14. Le culte taurobolique de Magna Mater était fort en honneur à Lactora (Lectoure). On n'y a rencontré aucune trace du culte provincial. L'Aquitaine envoyait-elle donc ses représentants au *concilium* de Lyon? L'hypothèse est très improbable. Le mieux est d'avouer notre ignorance sur l'organisation dans la province de cette religion de l'empereur. — P. 17-21. A en juger par la multiplicité des textes votifs et l'extrême pénurie des noms de prêtres, il y a lieu de croire que les dieux, très nombreux dans la contrée, recevaient sans intermédiaire les hommages de leurs dévots; point de grands temples ni de cérémonies pompeuses. Les noms de ces divinités locales dénoncent une origine préromaine, préceltique même; ils se composent d'éléments ligures et ibériens. Ces patrons personnifient les phénomènes, les aspects, les énergies naturelles (montagnes, forêts, eaux...). Le culte des arbres est de tous le plus populaire. Néanmoins le panthéon romain a été introduit dans le pays par les vainqueurs, et *Jupiter Optimus Maximus* spécialement trouve des adorateurs; on s'adresse peu aux autres dieux. Le premier texte authentiquement chrétien exhumé dans cette contrée date de

347 ; le paganisme y survécut donc, selon toute apparence, assez longtemps. Diverses inscriptions mentionnent des confréries religieuses païennes (*consacrani*).

Rheinisches Museum für Philologie, *Neue Folge*, LI, 1896.

Hans Dragendorff, *Die Amtstracht der Vestalinnen*, p. 281-302. — Les fouilles, déjà vieilles de quinze ans, de la maison des Vestales (*Atrium Vestae*), entre le Palatin et le Forum Romain, ont fourni la matière de nombreuses études. La plus complète peut-être est celle de H. Jordan, *Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen* (Berlin, 1886). M. Dragendorff se propose dans le présent article de discuter certaines conclusions de cet ouvrage.

Les statues exhumées de l'*Atrium* et représentant les *Virgines Vestales maximae* sont postérieures à l'année 200. Une seule fait exception que l'on peut dater du Ier siècle de l'ère chrétienne ; l'exécution en est particulièrement soignée. M. Dragendorff la prend donc comme type et décrit d'après ce modèle le costume officiel des prêtresses : sur la tête, le *suffibulum* (Festus, p. 348, éd. Müller : « Suffibulum est vestimentum album [praetextum qua]drangulum oblongum, quod in ca[pite virgines Ve]stales cum sacrificant semper [habere solent] idque fibula comprehenditur ») ; l'*infula*, large ruban formant diadème dont les bouts retombaient sur les épaules ; et peut-être « une sorte de perruque qui recouvrait presque entièrement la chevelure ». M. Dragendorff attribue encore aux Vestales la couronne murale ; il n'en a d'autre preuve qu'une tête de provenance inconnue (Arndt, *Einzelverkauf*, 161/2) ; c'est peu. Du reste, il conviendrait au préalable de mieux établir que ce personnage est bien une Vestale. Une longue tunique de laine, serrée au-dessous des seins par une large ceinture (*cingulum*), constituait avec le manteau (plus tard la toge) l'ensemble du vêtement ; le tout était de couleur blanche. Des chaussures à haute tige et à semelle plate recouvraient le pied.

L'auteur rapproche ensuite le vêtement des vestales de celui des fiancées romaines au jour de leur mariage. Il compare le *suffibulum* et le *flammeum* qui étaient, selon lui, identiques à l'origine, et se lance dans une longue digression sur la couronne murale. Je ne l'y suivrai pas, malgré l'intérêt qu'elle présente en soi-même ; car il ne me paraît pas démontré, je l'ai dit, que cet ornement ait rien à faire avec les Vestales. Je signalerai seulement le résultat de cette étude qui se resume ainsi : « En réalité, ce n'est pas la fiancée qui porte la couronne de Cybèle, comme pour se placer sous sa protection spéciale, mais Cybèle qui se pare de l'insigne distinctif des fiancées. »

La cérémonie d'initiation des Vestales est analogue au mariage ; elles prennent ensuite le rang et le rôle de matrones. Par là s'explique la sévère punition infligée à celles qui rompaient leur vœu de chasteté ; le terrible pouvoir qu'exerçait alors le *Pontifex maximus* est un reste de la puissance maritale et paternelle des temps anciens. Quant au nombre des Vestales, il se rattache aux trois tribus primitives.

Ce mémoire dépasse son titre ; sous couleur de nous entretenir de l'habit des Vestales, M. Dragendorff nous fait un petit exposé de leur condition sociale et de plusieurs autres choses encore.

E. Hoffmann, *Die Fescenninen*, p. 320-325. — Les vers d'Horace (*Epist.*, II, 1, 139 sqq. : Agricolae prisci...) et de Virgile (*Georg.*, II, 385 sqq. : Nec non Ausonii...) relatifs aux jeux fescennins sont présents à toutes les mémoires. On les entend d'ordinaire de fêtes célébrées à la campagne, où la population champêtre se donnait toute licence (*fescennina licentia*). D'après M. Hoffmann, au contraire, il s'agirait des invectives dont les agriculteurs, clients des riches Romains, avaient à ce moment la liberté d'accabler leurs maîtres, tout de même que les esclaves aux Saturnales, les soldats au jour du triomphe. Le vers de Naevius : *libera lingua loquemur ludis liberalibus*, doit faire allusion à quelque fête de ce genre. C'est donc à la ville que la scène se passait ; les prescriptions protectrices de la loi des Douze-Tables se comprennent dès lors sans peine. Ces réjouissances ne donnant lieu à aucun *sacrificium publicum* n'ont pas laissé de traces dans le calendrier romain ; et le texte d'Horace ne permet pas de décider si elles tombaient lors de la fête de Tellus et de Silvain.

Les cérémonies en l'honneur de Liber, dont parle Virgile, ne pouvaient se produire, d'après le contexte, qu'au printemps, et sans doute au 14 mars, date des *Liberalia*. Aussi bien Liber, vieille divinité italique, était-il tout désigné pour recevoir les hommages des campagnards. Ils mettaient alors en évidence, au croisement des routes, le *fascinum* son emblème ; de ce mot s'est formée l'épithète *fescenninus*. On a tort de le rattacher d'ordinaire au nom de la ville de *Fescennium*, par analogie avec *Atellanae fabulae* dérivé d'*Atella*. Les deux étymologies seraient aussi fausses l'une que l'autre.

On a attribué aux vers fescennins un pouvoir contre le mauvais sort ; c'est que les maîtres bafoués par leurs clients croyaient apaiser les dieux jaloux, tout comme le triomphateur en se faisant insulter par ses troupes. M. Hoffmann ne croit pas que les lois aient eu la vertu d'atténuer la virulence de la *licentia fescennina* ; elle se calma d'elle-même peu à peu, à mesure que les clients obtinrent les droits politiques de leurs maîtres. Alors les attaques ne se lancèrent plus qu'entre les campagnards qui participaient à la fête ; et Horace a pris maladroitement cette transformation du vieil usage pour la coutume primitive.

Si tout n'est pas acceptable dans ce système, on ne doit pas non plus le rejeter tout entier. Ce qui met en défiance, c'est que M. Hoffmann n'a pas eu soin de bien relier l'examen du texte d'Horace et du texte de Virgile ; il y a là comme deux études juxtaposées, au lieu de deux parties d'une même étude ; la thèse y perd en clarté.

Th. Birt, *De Francorum Gallorumque origine Trojana*, p. 506-528. — Properce a écrit (II, 13 B, 32) ce vers étrange : *Gallicus Iliacis miles in aggeribus.*

C'est pour l'élucider que M. Birt a entrepris ses recherches sur la croyance à l'origine troyenne des Francs et des Gaulois dont il découvre des indices jusque dans César. Je ne les aurais pas mentionnées, car elles sortent du cadre de cette chronique, si, chemin faisant, M. Birt n'avait eu l'occasion de tirer argument du culte rendu au Mercure Arverne. Dans l'épithète *Vassogalate* qui est parfois accolée au nom de ce dieu, il découvre le nom de *Vassus*, chef troyen émigré en Occident avec Francus. Les Arvernes auraient donc attesté eux-mêmes de cette façon qu'ils étaient une branche issue du même tronc que les Romains. Il y a profit à lire l'ingénieux exposé de cette théorie (p. 519-524), ou plutôt le mémoire tout entier, où M. Birt dégage des ténèbres qui l'environnent une légende des plus curieuses.

Ausführliches Lexikon der griechischen und romischen Mythologie..., von W. H. Roscher (in-8°, Leipzig, Teubner).

En 1896 ont paru les livraisons 32 et 33, où je relève les articles suivants qui intéressent le culte romain : *Meditrina* (R. Peter), *Meduna* (id.), *Mefitis* (id.), *Megrin-Balmarkodes* (Drexler), *Melesocus* (R. Peter), *Mellona* (Weniger), *Men* (Drexler), *Mens* (R. Peter), *Mercurius* (Steuding), première partie. Ces notices sont assez brèves, sauf celles qui concernent *Men* et *Mercurius*.

Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft Neue Barbeitung... von Georg Wissowa (in-8°, Stuttgart, Metzler).

Cette seconde édition du *Pauly*, commencée en 1893, se poursuit activement. Il paraît un volume par an ; le quatrième (qui n'est que la 2e partie du tome II) a été publié en 1896. J'y signalerai plusieurs articles importants : *Arvales fratres* (Wissowa), *Arx* (Huelsen), *Asklepios* (Pietschmann), *Astrologie* (Riess), *Ater dies* (Wissowa), *Aventinus* (Huelsen), *Augures* (Wissowa), *Augustales* (Neumann), *Augustalia* (Wissowa), *Avircius* = Abercius (Julicher), *Auspicium* (Wissowa), *Axamenta* (id.), *Baal* (Cumont), *Bacchanal* (Wissowa).

Je viens d'écrire le nom d'Abercius. On se rappelle les longues discussions qui ont eu lieu récemment autour de la célèbre inscription phrygienne où figure ce personnage. M. G. Ficker prétendait en effet (*Der heidnische charakter der Abercius-Inschrift*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, p. 87-112) voir une mention expresse du culte de Cybèle dans ce texte jusqu'à lui réputé chrétien.

Mon rôle n'est pas dans cette revue des périodiques de discuter à fond les questions. Il me suffira donc de déclarer que l'opinion traditionnelle me semble seule fondée. Les arguments qu'ont dirigés contre elle M. Ficker et plusieurs autres critiques ne paraissent nullement décisifs en faveur d'une origine païenne.

Voici l'indication des plus récents travaux sur cette question fort importante :

O. Hirschfeld. — *Zu der Abercius-Inschrift*. (*Sitzungsber d. k. pr. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, ibid.*, p. 213).

HARNACK. — *Zur Abercius-Inschrift.* (*Texte und Untersuchungen*, XII, 4, Leipzig, 1895).

ALBRECHT DIETERICH. — *Die Grabschrift des Aberkios*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1896.

S. REINACH. — *Revue archéologique*, XXV, 1894, p. 101; XXVI, 1895, p. 115 sq.; XXVIII, 1896. p. 96.

Id. — *Revue critique*, 1896, II, p. 447-452.

DUCHESNE. — *L'épitaphe d'Abercius.* (*Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, XV, 1895, p. 155-182.)

Id. — *Bulletin critique*, 1897, p. 101-106.

F. C. CONYBEARE. — *Harnack on the inscription of Abercius.* (*The Classical Review*, IX, 1895, p. 295-297.)

Id. - *Talmudic elements in the « Acts of Abercius ».* (*The Academy*, 1896, n° 1257, p. 468-470.)

O. MARUCCHI. — *Nuove osservazioni sulla iscrizione di Abercio.* (*Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana*, I, 1895, p. 17-41.)

X. — *Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, p. 74-77.

WEHOFER. — *Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift.* (*Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*, X 189 6, p. 61-84.)

Id. — *Eine neue Aberkioshypothese.* (*Ibid.*, p. 351-378.)

Id. — *Zur vita des Aberkios.* (*Ibid.*, p. 405 sq.)

Th. ZAHN. — *Neue kirchliche Zeitschrift*, VI, 1895, 11e fasc.

C. M. KAUFMANN. — *Die Legende der Aberkiosstele im Lichte urchristlicher Eschatologie.* (*Der Katholik*, mars 1897.)

L. M. HARTMANN. — *Abercius und Cyriacus.* (23e morceau du recueil intitulé *Serta Harteliana*, gr. in-8°, Vienne, Tempsky, 1896.)

WILPERT. — *Fractiopanis*, IIIe appendice (in-fol., Paris, Didot, 1896.)

Cette liste peut servir de complément à l'article *Avircius* de M. Jülicher; on trouvera d'ailleurs encore d'autres renseignements bibliographiques dans les écrits que je viens d'énumérer.

Aug. AUDOLLENT.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès international des Orientalistes. — La onzième session du Congrès international des Orientalistes se tiendra à Paris du 5 au 12 septembre prochain. La paix, un instant troublée dans le monde des orientalistes, est aujourd'hui rétablie. Il y a donc lieu d'espérer que l'assistance sera nombreuse et qu'une nouvelle ère de prospérité, deja préparée au Congrès de Genève, s'ouvrira pour ces réunions sous l'auspice des statuts revisés que la Commission permanente a préparés. Les directeurs des principales Compagnies de chemins de fer accordent aux membres du Congrès une réduction de moitié sur les prix du tarif général de leur réseau, du 30 août au 20 septembre, et les principales Compagnies de navigation ont consenti également de notables diminutions sur leurs prix ordinaires. La cotisation a été fixée à vingt francs (10 fr. pour les dames). M. Ernest Leroux (28, rue Bonaparte) a été désigné comme trésorier et éditeur. M. Charles Schefer, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, est le Président de la Commission permanente; MM. Maspero et Henri Cordier en sont les secrétaires.

Des sommaires indiquant les progrès des études orientales depuis la réunion du dernier Congrès seront rédigés par diverses sections. Notre collaborateur, M. le professeur Goldziher, se propose de soumettre de nouveau le vœu formulé par lui au Congrès de Genève de 1894, de publier une Encyclopédie mulsumane avec le concours d'un comité spécial. Les membres qui ont l'intention de faire des communications sont invités à en envoyer le titre aux secrétaires. Il y aura sept sections : 1° Langues et archéologie des pays aryens (*a.* Inde ; *b.* Iran ; *c.* Linguistique) ; 2° Langues et archéologie de l'Extrême-Orient (*a.* Chine et Japon ; *b.* Indo-Chine, Malaisie et Polynésie) ; 3° Langues et archéologie musulmanes ; 4° Langues et archéologie sémitiques (*a.* Araméen, Hébreu, Phénicien, Éthiopien ; *b.* Assyrie) ; 5° Égypte et langues africaines ; 6° Orient, Grèce, relations de l'Hellénisme avec l'Orient ; Byzance ; 7° Ethnographie, Folk-lore de l'Orient.

*
* *

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 5 février 1897* : M. *Clermont-Ganneau* montre que le tombeau de *Rachel* a été placé par la tradition près de Jérusalem par suite d'une confusion avec le tombeau du roi Archelaüs.

— *Séance du 12 février* : M. *Foucher*, en mission dans l'Inde, écrit à M. Senart qu'il croit avoir retrouvé à Shahbaz Garhi la localité que les pèlerins chinois appellent Po-lu-sha et où avait été localisée la légende de Vessantara.

— *Séance du 19 février* : M. *Cavvadias*, correspondant de l'Académie, annonce qu'il a découvert, entre le mur franc et l'Acropole, la grotte dite d'*Apollon* que l'on considérait à tort comme la grotte de Pan. Les tablettes de marbre ornant des niches portent des ex-voto d'archontes à Apollon « sous les longs rochers ».

— *Séance du 26 février* : M. *Foucher*, d'après une lettre communiquée par M. Barth, a déterminé l'emplacement de deux localités visitées par le pèlerin chinois Hiouen-Thsang : le stûpa de la « Mère des démons » et le stûpa de Sâmaka.

— M. *Heuzey* communique une copie revisée du texte gravé sur le *galet sacre d'Eannadou*, ainsi que le premier essai de transcription et la traduction par M. Thureau-Dangin.

— M. *Clermont-Ganneau* donne une nouvelle interprétation d'une inscription grecque, trouvée à Coptos et publiée par MM. Flinders Petrie et Hogarth. Il s'agit d'une dédicace à un dieu incertain, en qui les éditeurs anglais proposent de reconnaître Hiérablous, dieu éponyne de Hiérapolis, par un archer palmyrénien du commencement du IIIe siècle après J.-C., nommé Belakabos. Ce nom n'est pas un composé de Baal et de Jacob, mais un nom fréquent dans les inscriptions palmyréniennes, qui signifie : « celui que Bel protège » (composé de *Bel* et *akab*). Et le dieu n'est pas Hiérablous, mais la divinité palmyrénienne bien connue : *Yerahbol* ou *Yahribol*. M. Clermont-Ganneau donne de curieux détails sur le corps des archers palmyréniens qui servaient à titre étranger dans l'armée romaine.

— *Séance du 5 mars* : M. *Henri Weil* attire l'attention sur les *New classical fragments*, publiés par M. Grenfell, à Oxford, recueil composé surtout d'actes publics ou privés, mais contenant aussi des textes littéraires, notamment un passage de Phérécyde de Syros, réputé le plus ancien prosateur de la Grece, sur le mariage sacré ou le mariage de Zeus et de Hera, qui passait pour le modèle du mariage régulier et dont le vieux rituel offre un intérêt tout particulier.

— *Séance du 12 mars* : M. *Héron de Villefosse* et M. *Clermont-Ganneau* (cfr. les séances suivantes) donnent la description d'une grande *mosaïque*, probablement contemporaine de Justinien, qui représente, avec une précision et une délicatesse merveilleuses, la Palestine et une partie de la Basse-Égypte. Cette pièce remarquable a été retrouvée à Madaba sur l'emplacement d'une ancienne basilique où l'on construit actuellement une église grecque. Les montagnes, les villes, les fleuves sont indiqués par des légendes grecques ; les noms des tribus, bon nombre d'événements de l'histoire biblique sont également indiqués. Les inscriptions, relevées par deux dominicains de l'École Biblique de Jérusalem, sont correctes (voir le mémoire du P. Lagrange dans la *Revue Biblique*).

— *Séance du 26 mars* : M. *Flamand* adresse à l'Académie, par l'intermé-

diaire de M. Hamy, une note sur deux *pierres écrites* trouvées à El-Hadj-Mimoun (région de Figuig) et envoyées au Musée du Louvre. On y voit une vingtaine de figures gravées, de la même famille que les inscriptions sahariennes déjà connues, d'un type intermédiaire entre les inscriptions dites numidiques, qui sont en général de l'époque romaine, et celles dites rupestres, auxquelles se rattachent les inscriptions touaregs. Parmi ces figures on remarque celles du cheval monté, de l'autruche, du serpent, du dromadaire porteur, ainsi que la croix annelée. M. Hamy estime que ces documents remontent à une époque de peu antérieure à l'introduction de l'Islam dans l'Afrique septentrionale.

— *Séance du 2 avril* : M. *Salomon Reinach* annonce, de la part de M. *Perdrizet*, membre de l'École française d'Athènes, la découverte à Créusis, en Béotie, d'une statue en bronze de *Poseidon*, nu, barbu, le pied droit avancé. C'est la troisième grande statue de bronze découverte en Grèce. Elle a été transportée au Musee d'Athènes.

— M. *Jullian*, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, adresse un mémoire sur deux *tablettes magiques* en plomb, trouvées à Chagnon (Charente-Inférieure), portant en lettres cursives du second siècle de notre ère, la formule d'exécration d'un anonyme, destinée à obtenir de Pluton et de Proserpine que ses adversaires, Lentulius et Tasgillus, soient impuissants devant le juge et que leurs avocats soient réduits au silence.

— M. *de Mély* fait des recherches sur la *sainte lance*. Au moyen âge elle existait, avec toute sorte de bons témoignages à l'appui, à Prague, à Cracovie, à Paris et à Rome. Or, il paraît qu'en 570 Arculphe atteste sa présence à Jérusalem. Ensuite elle est prise par Sharbaraz. Elle revient à Constantinople, échappe au pillage de 1204; Bajazet l'envoie à Innocent VIII en 1493. Depuis ce moment elle est restée à Rome. Quant à la sainte lance d'Antioche, il ne faudrait y voir qu'une pointe d'enseigne. Peut-être est-ce celle qui est conservée maintenant à Etchmiadzin. Dans la séance du 9 avril M. de Mély s'est occupé de la sainte lance dite de saint Maurice conservée dans le trésor de l'empereur d'Autriche. Au xe siècle elle s'appelait « lance de Constantin ». Elle a dû être remise à Charlemagne par le pape Léon III le jour de son sacre, comme provenant de Constantin. Son origine remonterait ainsi à la fausse donation de Constantin au pape Sylvestre.

— M. *Max van Berchem* signale une série d'inscriptions qui émanent de la secte des *Assassins de Syrie* et qui contribuent à la reconstitution de leur histoire mystérieuse.

— *Séance du 9 avril* : M. *Heuzey* communique le déchiffrement d'un fragment de cachet, figurant dans la collection Sarzec, par M. Thureau-Dangin : « Naram-Sin, dieu d'Agadé; Bingani-Sarali, ton fils ; Abi-i-sir, scribe, ton serviteur ». Bingani était donc le fils de Naram-Sin.

— *Seance du 14 avril* : M. *Philippe Berger* croit retrouver sur la mosaïque de Madaba (voir séance du 12 mars), dont une reproduction photographique à

grande échelle a été communiquée à l'Académie, l'*église du Saint-Sepulcre* élevée par Constantin en 336 sur l'emplacement du Saint-Sépulcre et dont Eusèbe nous a laissé la description. L'église elle-même serait représentée sur la mosaïque, avec une façade percée de trois portes, surmontée d'un fronton, avec son dôme et sa coupole. Les tronçons de colonne de granit retrouvés par Robinson sur l'emplacement correspondant auraient appartenu à la colonnade qui, d'après Eusèbe, précédait le temple.

— M. *Paul Tannery* étudie une correspondance inédite de l'an 1025 environ, entre un certain Rambaud, de Cologne, et un certain Raoul, de Liège. Il en conclut qu'à cette époque l'enseignement de la *géométrie* n'existait pas encore. La géométrie attribuée à Gerbert est plus tardive ; la partie la plus ancienne n'en a dû être composée qu'entre 1025 et 1050.

— M. *René Dussaud* rend compte de la mission dont il a été chargé en Syrie, dans l'Akbar et le Djebel-Ansariyé. Il prouve que le domaine phénicien s'étendait jusqu'à la vallée de l'Oronte. Il donne la description du temple de *Boetocéce*, dédié à un Baal et à la déesse d'Ascalon.

— *Séance du 23 avril* : Le R. P. *de La Croix*, dans ses fouilles à Berthouville (Eure), a retrouvé des temples dédiés à Mercure, à Vénus.

— *Séance du 30 avril* : Sur la fondation Garnier une somme de 8.000 francs est mise à la disposition de M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France, pour faciliter les recherches qu'il se propose de faire sur le bouddhisme dans les régions sub-himalayennes, et un supplément de 3.000 francs est alloué à M. *Foucher* pour lui permettre de mener à bonne fin ses recherches archéologiques dans le nord-ouest de l'Inde et spécialement dans le Kachmir.

— M. *Thureau-Dangin* présente un premier essai d'interprétation des principales parties de l'inscription gravée sur la *stèle des Vautours* du Louvre. Ce monument, non encore expliqué, raconte les guerres de Eannadou, roi de Sirpourla, contre ses voisins, et donnerait aussi le traité de paix par lequel se terminèrent ces guerres.

— *Séance du 14 mai* : M. *Senart* étudie un manuscrit rapporté du Khotan par la mission Dutreuil de Rhins. C'est le premier spécimen d'un écrit en caractères de cet alphabet kharoshthî que l'on ne connaissait jusqu'à présent que par des inscriptions du nord-ouest de l'Inde. M. Senart a reconnu dans ce nouveau texte des fragments du *Dhammapada* en un prâcrit qui rappelle le pâli. Cette version diffère notablement de la version singhalaise. Comme aucune des inscriptions en caractères kharoshthi, connues jusqu'à ce jour, n'est postérieure au IIIe siècle de l'ère chrétienne et qu'il n'y a aucune raison de penser que le manuscrit soit plus jeune que les inscriptions, il se pourrait que l'on ait ici le manuscrit indien de beaucoup le plus ancien qui nous ait été conservé.

— M. *Barth* présente l'estampage et la photographie de l'inscription qui figure sur la colonne élevée par le roi *Açoka* près de Kapilavastu, dans le parc Lam-

bini, où la tradition place la naissance du Bouddha. Cette inscription a été découverte par le Dr Führer. M. Barth en donne la traduction.

— M. *E. Pottier* signale un morceau de fresque de l'*Acropole de Mycènes*, publié dans les « Mémoires de la Société Impériale de Saint-Pétersbourg » par M. Pharmakowsky. L'exécution de ce morceau représentant un bras qui tient un bouton de fleurs est d'une perfection qui rappelle l'âge classique. On constate une fois de plus ici le mélange d'influences orientales, égyptiennes et assyriennes, et d'éléments originaux qui caractérise l'art mycénien.

— Le prix Stanislas Julien est décerné à notre collaborateur M. *Chavannes*, professeur au Collège de France, pour les deux premiers volumes de sa traduction de Se-Ma-Tsien.

— *Séance du* 21 *mai* : Une somme de mille francs est accordée à titre de récompense extraordinaire, à M. *Kirste* pour l'ensemble de ses travaux relatifs à l'*Unadiganasutra*. Sur le même prix Saintour une récompense de 500 francs est accordée à M. *Moïse Schwab* pour son « Dictionnaire de l'angélologie juive d'après les manuscrits conservés à la Bibliothèque Nationale. »

Parmi les bénéficiaires des mentions honorables décernées par la Commission des Antiquités de la France, nous relevons les noms de : M. *A. Rigault* pour son « Procès de Guichard, évêque de Troyes » ; *Jules Chevalier*, pour son « Essai historique sur l'Eglise et la ville de Die » ; *Henri Gross*, pour sa « Gallia Judaïca, dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques ».

Le prix Bordin est accordé à notre collaborateur, M. l'abbé *Chabot*, pour ses deux ouvrages : « Histoire de Mar Jabalaha III » et « Chronique attribuée à Denys de Tell-Mahré ».

— Dans cette même séance M. *Dévéria* communique un mémoire sur treize *inscriptions chinoises* rapportées par la mission Dutreuil de Rhins, dont plusieurs rappellent des religieux bouddhistes morts entre 663 et 856. Les inscriptions offrent un intérêt particulier pour l'histoire de l'écriture en Chine.

— *Séance du* 28 *mai* : M. *Adhémar Leclère*, résident au Cambodge, envoie par l'intermédiaire de M. Senart un mémoire sur les divers types du *pied sacré* du Bouddha, connus et vénérés au Cambodge.

— *Séance du* 4 *juin* : M. *Müntz* poursuit l'histoire des *illustrations de la Bible*, déjà étudiée par lui dans les premiers siècles de l'Église. A partir du VIe siècle l'illustration de certains épisodes isolés de la Bible se substitue à la représentation d'une période ou d'un ensemble de l'histoire juive, quoique le Concile de Constantinople de 692, dit « in Trullo », eût recommandé la peinture historique de préférence à la peinture symbolique. La représentation de cycles historiques reparaît au IXe siècle (dôme d'Aix-la-Chapelle ; église d'Ingelheim ; l'histoire des patriarches dans la basilique du Vatican, exécutée sur les ordres du pape Formose, 891-896). Enfin M. Müntz montre, d'après les photographies de M. Berteaux faites sur d'anciens dessins, les peintures de la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, détruites par le feu en 1823. Elles représentaient en 38 compar-

timents les récits de la *Genèse*, depuis Adam jusqu'à Moïse. Une partie de ces peintures devait être antérieure à l'an 1000.

***

Publications. — 1° M. *J.-B. Chabot* a publié chez l'éditeur Leroux la version syriaque complète du *Commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile de Saint-Jean* (in-8° de VIII et 412 p.). Dans un second volume qui paraîtra incessamment il donnera l'introduction, les notes et la version latine.

2° L'éditeur Picard a publié un *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque* (in-8° de XII et 186 p.). Comme l'indique le titre, l'auteur s'est borné à enregistrer les noms. Les verbes ne figurent pas dans son dictionnaire.

3° Les éditeurs de la Revue le *Moyen Age* font tirer à part, avec pagination spéciale, la bibliographie relative au moyen âge que M. *A. Vidier* publie dans ce recueil. Cette publication annuelle porte le titre de *Répertoire méthodique du moyen âge français. Histoire, Littérature, Beaux-Arts*. On peut se la procurer chez l'éditeur Bouillon.

ALLEMAGNE

La librairie Mohr a mis en vente la seconde édition complètement remaniée du *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. *Chantepie de la Saussaye*, professeur de théologie à Amsterdam. La Revue consacrera prochainement un article spécial à cet excellent manuel, dont la valeur s'est beaucoup accrue dans la nouvelle édition. Le prix des deux gros volumes est de 20 marks pour les exemplaires brochés, 25 marks avec la reliure.

— A la librairie Hinrichs l'excellente collection des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » s'est enrichie de deux fascicules qu'il importe de signaler : XIV. 2, *J. H. Ropes*, *Die Spruche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht ueberliefert sind* (VI et 176 p.), sage revision des *Agrapha* de M. Resch, qui avait enflé au delà de toute mesure les paroles non contenues dans les évangiles canoniques que l'on peut raisonnablement faire remonter à Jésus. — XV. 1, *P. Corssen*, *Monarchianische Prologe zu den Evangelien* (V et 138 p.); c'est un très intéressant essai de restitution des « argumenta » qui se sont conservés dans la plupart des anciens manuscrits latins des évangiles, quoiqu'ils soient antérieurs à saint Jérôme. Ces prologues, en effet, semblent remonter au premier tiers du IIIe siècle. Ils trahissent des dispositions peu bienveillantes pour le quatrième évangile, et l'on peut y reconnaître l'écho de ces Monarchiens dont l'existence est connue depuis longtemps, mais dont la polémique a été étouffée par l'Église orthodoxe.

*
* *

Nous sommes heureux de pouvoir annoncer la prochaine publication en Allemagne d'une revue consacrée à la mythologie comparée et à la science générale des religions. C'est M. le Dr *Th. Achelis*, de Brême (Sielwall, 12), qui prendra la direction de ce nouveau recueil dont le besoin se fait grandement sentir en Allemagne. Il est prodigieux, en effet, que dans ce pays si riche en revues scientifiques de tout genre, l'histoire générale des religions ne soit encore représentée par aucun organe spécial. Nous n'oublions pas assurément la « Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft », publiée chez l'éditeur Haack, à Berlin, sous la direction de M. le pasteur Th. Arndt. Les renseignements qu'elle apporte sur la vie morale et religieuse de l'Extrême-Orient, en particulier, sont en général d'un grand intérêt ; aucune revue missionnaire ne donne une place aussi grande à la science de la religion. Mais l'intérêt de l'activité missionnaire l'emporte nécessairement dans ce recueil sur les préoccupations scientifiques proprement dites. Nous saluons donc avec joie l'apparition prochaine d'un organe spécial exclusivement consacré à nos études.

ANGLETERRE

M. *Max Müller* a repris le plaidoyer en faveur de ses doctrines sur l'existence préhistorique d'une mythologie aryenne essentiellement naturaliste dans deux volumes intitulés : *Contributions to the science of comparative mythology*. Ce nouvel ouvrage de l'infatigable écrivain dénote que, si ses idées n'ont pas beaucoup changé, il possède toujours le même talent merveilleux pour en varier l'expression et faire rentrer dans des formes infiniment souples et un récit spirituel la riche documentation sur laquelle ses travaux reposent. On annonce la publication d'une traduction française de ces deux volumes chez Alcan. La Revue aura ainsi l'occasion de revenir sur cette œuvre que nous nous bornons ici à annoncer.

— La maison Swan Sonnenschein et Cie, de Londres, a rendu un service signalé aux indianistes par la publication de son calendrier hindou : *The Indian Calendar with tables for the conversion of Hindu and muhammadan into A. D. dates and vice versa*, par M. Robert Sewell et M. Sankar Dikshit. M. Robert Schram y a joint des tables d'éclipses visibles aux Indes. Le tout est d'un usage facile.

SUÈDE

Congrès des Sciences religieuses à Stockholm. — Du 31 août au 4 septembre prochain, à l'occasion de l'Exposition des arts et de l'industrie, organisée pour le vingt-cinquième anniversaire de l'avènement du roi Oscar II, se

tiendra à Stockholm un Congrès des sciences religieuses, étranger à toute préoccupation confessionnelle ou missionnaire, et destiné à étudier au point de vue scientifique la situation respective de la civilisation actuelle et des religions dominantes. Le congrès sera ouvert et clos par une prédication, mais tout le reste du programme a un caractère purement laïque. Nous y relevons les communications suivantes : 31 août : L'étude historique de la religion par M. le professeur Max Müller; la religion et le développement social, par notre collaborateur, M. N. Söderblom. — 1er septembre : Les recherches modernes sur l'histoire du christianisme primitif, par M. W. Baldensperger, professeur à l'Université de Giessen; Exposés modernes de l'histoire d'Israël, par M. S. A. Fries, de Stockholm. — 2 septembre : Les rapports de la religion avec les tendances de la pensée moderne, par M. Sabatier. professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris; Le christianisme comme religion universelle, par M. Myrberg, professeur honoraire à l'Université d'Upsala. — 3 septembre : Les prophètes d'Israël, par M. Michelet, professeur à l'Université de Chritiania; La situation unique de Jésus-Christ dans l'histoire des religions, par M. le pasteur Martensen-Larsen.

Comme dans tout congrès qui se respecte, la dernière journée sera consacrée à une excursion. Les adhésions doivent être adressées à M. S. A. Fries, licencié en théologie à Stockholm. La cotisation est de 10 kronor (= 14 fr.) et doit être adressée avant le 1er août au secrétaire. La carte de membre donnera droit à des réductions de prix sur les chemins de fer de l'État.

J. R.

ERRATUM

Page 47, note 5, *au lieu de* Nowalck, *lire* Nowack.
P. 48, note 3, lignes 3 et 5, *au lieu de* totèmes, *lire* totems.
— — l. 5, *au lieu de* Tivon *lire* Fison.
P. 51, note 1, *au lieu de* Tyoungthas, *lire* Kyoungthas.
P. 53, note 2, l. 1, *après* p. 216, *supprimer* (?).
— — l. 2, *au lieu de* Gillewray, *lire* Gilliwray.
P. 138, l. 20, *au lieu de* a la foi, *lire* à la fois.
— l. 24, *au lieu de* exclue, *lire* exclut.
P. 142, l. 21, *au lieu de* Mon-kwa, *lire* Moñ'-kiva.
— l. 35, *au lieu de* ce, *lire* le
P. 143, l. 6, *au lieu de* ρ'όμβος, *lire* ῥόμβος.
P. 153, l. 6, *au lieu de* Abhandlungem, *lire* Abhandlungen.
P. 154, l. 28, *au lieu de* Golziher, *lire* Goldziher.
P. 261, l. 1, *au lieu de* Fleyte, *lire* Pleyte.
P. 272, l. 41, *au lieu de* Kodorlahomer, *lire* Kedorlahomer

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Periodiques relatifs a l'Islamisme (analysés par M. *R. Basset*).

II. Périodiques relatifs au judaïsme biblique (analysés par M. *C. Piepenbring*).

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

Angers. — Imprimerie de A. Burdin, rue Garnier, 4

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-SIXIÈME

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE. C.-P. TIELE, etc.

DIX-HUITIÈME ANNÉE

TOME TRENTE-SIXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1897

LA

TABLE D'OFFRANDES DES TOMBEAUX ÉGYPTIENS

(*Suite et fin*[1].)

III

Ce qui suit maintenant était un véritable menu dont la teneur demeura presque invariable du commencement jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne. Faut-il considérer l'ordre dans lequel les mets se succèdent comme étant celui dans lequel on les servait à la table des grands seigneurs? Un coup d'œil, jeté sur la pancarte de Ti, montre qu'il n'en était pas ainsi. On y aperçoit d'abord des gâteaux ou des pains, puis des viandes de boucherie, puis de la volaille, puis des liquides, enfin des fruits de sortes différentes : les objets étaient donc classés par catégories de semblables, et la rédaction de la liste était celle d'une carte de restaurant, non pas celle d'un menu de dîner. Ils étaient là afin que le mort pût y choisir à son caprice ce qui lui plaisait le mieux pour ses repas de chaque jour : il s'y composait lui-même ses déjeuners ou ses dîners de façon à varier son ordinaire, et le rituel s'adapte exactement à cet emploi. Jusqu'ici on y constate la présence de manipulations multiples, exigeant des évolutions parfois compliquées et des postures très différentes; les formules suivaient exactement l'action et s'allongeaient ou se raccourcissaient selon la durée de chaque opération accomplie. Désormais, la cérémonie marche très rapidement, sur un modèle

1) Voir t. XXXV (mai-juin 1897), p. 275 à 330.

toujours le même. Les aides passent les objets dans l'ordre voulu. Le *domestique*, agenouillé, les reçoit sur ses deux mains, les présente. L'*homme au rouleau* récite sur eux une formule qui les expédie au delà de la vie, mais qui dépasse rarement cinq à six mots; on la répétait quatre fois en levant l'objet quatre fois selon l'usage, afin que le mort pût se les procurer dans chacune des maisons du monde[1]. Après quoi, les aides les reprennent des mains du domestique et les entassent devant la paroi, les uns à droite, les autres à gauche de l'officiant, selon des règles dont nous ne comprenons pas encore le principe[2]. Le mot essentiel de chaque prière assonait autant que possible aux noms des mets et des liqueurs, mais l'assonance est parfois tellement lointaine, pour nous qui en jugeons seulement par l'aspect extérieur des mots, que nous avons toute la peine imaginable à la soupçonner. Le sens souffrait évidemment de cette recherche des sons, mais les sons avaient une importance telle, d'après la théologie, que les effets résultant de leur disposition contrebalançaient amplement ce que la signification de l'ensemble en dérivait de forcé ou d'imparfait[3]. Chaque objet était naturellement identifié à l'Œil d'Horus dont il sortait, puis le bout de phrase assonant indiquait soit le rapport que cet Œil avait avec l'objet, soit l'usage que le mort identifié ou non avec Horus en faisait, le tout par allusion à des circonstances de la légende de l'Œil que nous ne connaissons pas toujours. Il n'est pas facile de traduire ces courtes formules de manière intelligible à un moderne, quand les Égyptiens des époques récentes faillaient quelquefois à les comprendre. J'ai essayé de le faire ailleurs, à l'exemple de Dümichen[4], mais je ne répéterai pas ici la tentative : je me bornerai à étudier sommairement les groupes de substances, en m'efforçant de définir les espèces dont chacun d'eux se composait.

1) Teti, l. 107-136; *Papi II*, p. 365-366, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X-XII.

2) C'est ce qui résulte de l'examen des tableaux où les offrandes sont représentées, comme des rubriques signalées plus haut.

3) Maspero, *Les Inscriptions des Pyramides*, p. 14; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 43.

4) *Papi II*, p. 365-369; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 32-43.

Les gâteaux ou pains occupaient de leurs noms quatorze cases consécutives. La table d'offrandes de Nofriouphtah nous permet de distinguer la forme de chacun d'eux [1]. Le *toutou* présente l'aspect d'une poire allongée, plus effilée et moins large à la base que lès *shonsou*; les *houtou* et les *nouhirou* ont à peu près la même apparence que les *toutou*. Le *ta-rothou* est, nous le savons, une grande galette ronde; les *pirsonou* semblent être des galettes plus petites que les *tarothou*, et les *houbou-nounît* des galettes plus petites que les *pirsonou* : les *paouît* enfin étaient un peu moins grosses que les *houbou-nounît*. J'ai dit déjà que la *doupît* est un gâteau triangulaire en forme de coin [2]; les *khonfou* simulaient un fuseau long, les *kamahou* étaient longs, minces, renflés au milieu, relevés des bouts, et les *Ti-ashirou* étaient identiques aux *kamahou* pour l'apparence. Le *ti-amouto*, le *pain-en-terre* n'est pas figuré sur la table de Nofriouphtah, non plus que le *adit-ha-ka*, le gâteau de derrière le double; le premier ressemble à un *shonsou*, le second à une *paouît* sur la pancarte [3] : c'étaient moins des pains d'espèces particulières que des pains d'espèces usuelles qu'on plaçait dans une position spéciale, à un moment des cérémonies que notre connaissance insuffisante du rituel ne nous permet pas de déterminer exactement. La nature de tous ces gâteaux et leur fabrication nous échappent actuellement. Si l'on peut s'en rapporter au nom, les *kamahou* étaient préparés avec le *qamhou*, c'est-à-dire avec le froment, et les *pains rôtis*, qui leur ressemblent pour l'aspect, seraient de ces *fromentés* qui auraient reçu une préparation analogue à celle de nos brioches ou de nos biscottes. Pour les autres espèces, nous ne saurions tirer aucuns renseignements de leurs noms, pas plus qu'on ne pourra plus tard juger la qualité et la composition de nos variétés de pains ou de gâteaux par les noms que nos

1) *Ounas*, l. 104-117, *Papi II*, l. 413-426, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X-XI, l. 82-95; Petrie, *Kahun*, pl. V.

2) On le voit couché en longueur sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V), vu par la base en section triangulaire, parmi les offrandes accumulées sur la paroi nord du tombeau de Ti.

3) Cf. les variantes rassemblées par Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXII, 63, 67.

boulangers ou nos pâtissiers leur donnent. Il faut remarquer seulement qui, ni le terme ordinaire *tiou*, *ti*, ni les mots *âkou*, *âkokou*, dont on se sert dans la langue courante ne figurent sur la liste. Le premier revient à plusieurs reprises, mais avec une épithète qui en qualifie le sens : c'était en effet, comme aujourd'hui notre mot *pain,* une expression qu'on appliquait même à des aliments où la farine n'entrait pas, à des masses de fruits pressés et pétris, à des *pains* de jujubes, par exemple. Le second est entièrement absent, et peut-être faut-il en conclure qu'il n'existait pas encore au temps où le repas funéraire fut institué. Il est certain que la boulangerie et la pâtisserie égyptiennes durent se modifier sensiblement au cours des siècles, et que plusieurs des espèces énumérées sur la pancarte durent sortir de l'usage courant. On n'y rencontre point, en revanche, les *baîtou* allongées et triangulaires qui furent en grande estime auprès des hommes et des dieux à l'époque thébaine[1], et si les *qamahou* ont encore leur place dans les approvisionnements des palais royaux[2], d'autres ne paraissent plus que sur la pancarte parmi les offrandes traditionnelles qu'on réservait aux morts.

Les oignons s'intercalent entre le groupe des pains et celui des viandes de boucherie[3]. C'est le seul légume qui soit nommé et qui ait une formule spéciale : tous les autres sont compris collectivement sous une ou deux rubriques générales à la fin de la table. La raison de leur privilège est, je crois, tout historique. L'oignon est une des plantes nourricières le plus anciennement cultivées et appréciées en Égypte; il a été jadis, comme de nos jours, le condiment unique dont la plupart des ouvriers de ville ou des fellahs assaisonnaient le pain qui fait le fond de leur nourriture. Associé au pain, il faisait un repas presque à lui seul, et cela nous explique pourquoi le rédacteur l'a intercalé derrière la liste de la boulangerie; si l'on n'en mentionne point d'autres

1) Sur les *baîtou*, cf. Dumichen, *Eine vor 3000 jahren abgefasste Getreiderechnung*, p. 13-15; Maspero, *Etudes egyptiennes*, t. I, p. 62-63.

2) Sur les *kamâhou*, pains de froment (*qamhou*) en usage chez les Asiatiques (*Papyrus Anastasi IV*, pl. XVII, l. 6), cfr. E. de Rougé, *Chrestomathie*, t. II, p. 72, note 5.

3) *Ounas*, l. 118; Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XI, l. 96.

après lui, c'est qu'au moment où le texte de la pancarte fut arrêté, il n'y avait point d'autres légumes dont l'usage fût assez répandu chez les vivants pour qu'on jugeât utile de le continuer aux morts. On passa donc à la viande de boucherie et on lui réserva dix cases pour les dix parties de l'animal qu'on réputait dignes de paraître sur une table soignée. On ne jugea pas à propos de désigner la bête, ce qui aurait obligé de répéter la liste autant de fois qu'il y avait d'espèces d'animaux qu'on mangeait, mais les tableaux gravés sur les parois du tombeau suppléèrent à cette lacune de la pancarte. On y voyait en effet la présentation des bœufs, des chèvres, du gibier, et, comme modèle, l'abattage complet des bœufs et de quelques gazelles; le mort choisissait l'espèce de viande sur le bas-relief, et le morceau qu'il préférait sur le menu. La viande comprenait trois morceaux adhérents encore aux os des membres, la *khopshou*, l'*aâou*, la *souît*, celle-ci, séparée des deux autres par le *sokhnou*. La *khopshou* est la jambe de derrière ou de devant désarticulée et transportée tout entière en présence du mort. Le *aâou* est une portion de viande placée autour d'un os qui, par sa forme, doit appartenir à l'un des quatre membres[1]. En examinant la représentation qui en est donnée sur la table d'offrandes de Nofriouphtah, on reconnaît que le corps de l'os n'est pas droit mais légèrement courbe, épais, et qu'il a des saillies assez fortes aux deux extrémités : c'est, à n'en pas douter, un fémur garni en partie des chairs que nos bouchers appellent la tranche et le gîte chez le bœuf, le cuissot et la rouelle chez le veau. Ce morceau appartenant au membre de derrière, il fallait que la *souît* fût détachée du membre de devant : la forme que l'os a sur la table de Nofriouphtah est caractéristique et ne nous permet pas de méconnaître l'humérus, si bien que la *souît* complète répond au paleron ou à l'épaule chez le bœuf ou chez le veau. Le *sokhnou*, l'*embrasse* comme on pourrait l'appeler, dont il a été question déjà, correspondait à une partie de la bête montée sur des côtes, mais qui était assez charnue pour qu'on pût la désosser et la servir en grosse

1) Petrie, *Kahun*, pl. V.

pièce; la position qu'il occupe ici derrière la cuisse ne nous permet pas d'y méconnaître une des parties qui dépendent du dos de la bête, et comme les côtes sont représentées à n'en pas douter par le terme *spîrou,* qui subsiste encore en copte avec le même sens, le *sokhnou* ne peut répondre qu'à l'aloyau et à une partie de la culotte du bœuf, au filet et à l'entre-deux du veau. Les côtes étaient présentées en quatre couples, aussitôt après l'épaule qu'elles avoisinaient, et le reste de la liste ne comprenait plus que des viandes sans os. C'était en premier lieu les *asherouitou* au nombre de quatre, les pièces de viande à rôtir ou à griller, comme le nom l'indique. Elles étaient toujours de très petites dimensions et cela écarte l'idée du filet, par exemple; il faut y voir les parties minces qui terminent les grosses pièces, la bavette du filet chez le bœuf, le bout de la longe et la partie de la poitrine voisine de la cuisse chez le veau, ou plutôt peut-être les quatre portions suivantes, qu'on présentait d'abord ensemble avec une formule commune, puis qu'on reprenait ensuite l'une après l'autre[1]. C'étaient d'abord deux des viscères, le rognon *masit*, et la rate ou le foie *noun-she*, *anshemou*, *noushe*, puis on offrait deux parties appartenant au train antérieur de la bête, le *hâou* et la *chair d'avant.* Il me semble qu'on peut définir assez nettement ces deux termes. La *chair d'avant* est de par son nom la partie qui est en avant de l'animal, ce qu'on appelle le collier et son talon chez le bœuf, le collet chez le veau; le *hâou* est la seule pièce qui reste après les identifications précédentes, la partie de la poitrine qui bombe entre les pattes de devant, celle qui contient le cœur, comme l'indique un passage d'un des papyrus de Boulaq[2]. Ces quatre portions devaient être grillées, tandis que les autres étaient probablement bouillies. Ni la tête ni le cœur ne figurent sur la pancarte ; on les donnait pourtant au mort, car les tableaux nous montrent le cœur extrait puis emporté avec la cuisse, et la tête de la victime mêlée aux autres objets

1) Cela résulte de la disposition de la rubrique *asherouitou,* dans le texte de *Papi II,* l. 433-437.

2) Chabas, *Recherches sur les poids, mesures et monnaies des anciens Egyptiens*, p. 45, note 1.

dans le tas d'offrandes. Nous savons que des idées mystiques s'attachaient à ces deux parties[1], et peut-être se croyait-on obligé, pour obéir à l'une d'elles, de les consacrer par une cérémonie différente de celles qui ont été résumées sur la pancarte. Quoi qu'il en soit, l'ensemble des pièces mentionnées représentait la meilleure partie de la bête, celle qu'on préférait dans les maisons riches et dont les bouchers tiraient le plus grand profit dans la vie courante. Le papyrus n° 11 du Musée de Gizèh, qui contient des comptes de ménage, cite la plupart des noms conservés dans la pancarte et en ajoute quelques autres qu'il serait curieux d'étudier[2].

La volaille ne comprenait que cinq variétés, mais choisies probablement parmi les plus délicates de celles qui abondaient dans les basses-cours ou sur les viviers. Ce sont d'abord deux espèces d'oies appelées *ro* et *torpou*. L'oie *ro* est une variété de la bernache armée, l'*Anser Aegyptiacus*, qu'on voit souvent en si grand nombre dans les villages de fellahs[3]. L'oie *torpou*, un peu plus petite[4], était très répandue et son dandinement avait fourni à la langue courante un verbe *torpou*, marcher en se balançant comme une oie, dont on a des exemples à l'époque des Ramessides[5] : on paraît avoir désigné de la sorte une forme de l'oie cendrée qui est encore fréquente en Égypte[6].

1) Pour les idées qui se rattachaient à la tête, cfr Hérodote, II, xxxix (Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 185-186).

2) Mariette, *Les Papyrus égyptiens*, t. II, pl. 3-4; cfr. Chabas, *Recherches sur les poids, mesures et monnaies*, p. 21-37.

3) Rosellini, *Monumenti Civili*, pl. XII, 1.

4) C'est ce qui résulte du dessin qu'en donne la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

5) *Papyrus Anastasi IV*, pl. XII, l. 5.

6) Kamel Gali, *Essai sur l'agriculture de l'Égypte*, p. 339. Les différences de taille qu'on remarque sur la table de Nofriouphtah sont confirmées par divers textes où il est question des quantités de nourriture qui leur sont nécessaires; ainsi au *Papyrus mathématique de Londres*, le *ro* et le *torpou* reçoivent une ration identique, qui équivaut à trois fois un tiers la ration du *sît*, tandis que celle de la tourterelle est moindre encore (Eisenlohr, *Ein mathematisches Handbuch*, p. 199-201; Griffith, *The Rhind mathematical Papyrus*, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1893-1894, t. XVI, p. 244). Pour leur valeur relative, cfr. Griffith, *Hieratic Papyri*, pl. VIII, p. 2-3 et *Text*, p. 17-18, où l'on voit qu'un *ro* valait quatre *torpou* ou huit *sît*, un *torpou* un demi-*ro* ou quatre *sît*.

La *sît*, et la *sarit*, qui viennent après les oies, sont des canards, comme l'indiquent les figures qu'on en aperçoit sur les monuments. La *sît* est l'*anas acuta*[1]. La *sarit*[2] n'était pas beaucoup plus grosse qu'une tourterelle, s'il en faut juger par les dessins tracés sur la table de Nofriouphtah[3]; c'est, en tous cas, l'une des sortes de canards qui sont le plus souvent citées sur les monuments[4]. Après la *sarit* vient la *manouit*, la tourterelle à collier, si répandue par toute l'Égypte et si souvent figurée sur les monuments[5].

Une série nouvelle de quatre gâteaux sépare la liste des viandes de celle des boissons. C'est d'abord une galette plate un peu moins grande que le *tarothou*, un peu plus grande que les pirsenou, le *saifi* ou *ta-saifi*[6], puis deux gros cônes de la taille des *shonsou*, mais coupés droits par le bas, les deux *shaouîtou*, peut-être nommés ainsi parce que la pâte en était *sablée* ou *granulée*[7]. Les *nipaouîtou* et les *masouîtou* étaient des préparations de farine granulée qu'on servait dans des vases, quelque chose

1) Rosellini, *Monumenti Civili*, pl. XII, n° 8, et t. I, p. 184. Un troupeau est représenté à Beni-Hassan, avec un second troupeau de *sarit*, et un troisième de tourterelles; il occupe le registre de terre (Newberry-Griffith, *Beni-Hassan*, t. I, pl. XXX).

2) Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, p. 1258-1259, et *Supplément*, p. 1082, où ce canard est identifié à tort avec l'*anser egyptiacus*, l'oie chénalopex.

3) Petrie, *Kahun*, pl. V.

4) C'est le troupeau du milieu, où les oiseaux sont un peu plus grands que les tourterelles du haut, dans le tableau de Beni-Hassan (Newberry-Griffith, *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXX).

5) Rosellini, *Monumenti Civili*, pl. XI, 1, 4, XII, 2 et t. I, p. 183, 184.

6) *Ounas*, l. 135, *Papi II*, l. 443, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 112; les variantes de Dumichen (pl. XXIV, 86) nous montrent à côté de *Saifi* seul une forme *Ta-saifi*, *tsaifi*, où le *t* simple est une abréviation de *ta*, *ti*, *pain*, comme dans *tirothou*. Le *tasaifi* est représenté sur la table d'offrandes de Nofriouphtah.

7) *Ounas*, l. 136, *Papi II*, l. 444: Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 113, sur le sens *grains* de sable ou de blé du terme *shâouitou*, cfr. Brugsch, *Dict. Hier.*, p. 1363-1364, et *Supplément*, p. 1168-1169. On faisait des *shaouîtou* avec différentes substances, entre autres avec les fruits du *nabq*; la forme de ceux qu'on offrait au mort nous est connue par la table d'offrandes de Nofriouphtah.

comme le *couscoussou* des Algériens ou comme nos semoules[1].

Les boissons comprennent avant tout les trois classes déjà citées, laitages, vins, bières. Les laitages ne comprennent que deux sortes de *zosrît*, la *zosrît* ordinaire, la crême et la *zosrît ouastît* la crême du nome d'Ouasit, peut-être l'équivalent du *laban soultanièh* de nos jours[2]. Les bières étaient la *khnomsît*, la bière de chef, la bière ordinaire, puis deux sortes désignées par les noms de *sapkhouit* et de *poukhaît*, enfin ce qui paraît s'être appelé la bière d'Éléphantine ou la bière de Nubie, probablement l'équivalent de la *bouza* de millet moderne. Les anciens qui n'usaient pas de houblon, le remplaçaient dans la bière par différentes graines, par le lupin, par le chervi, par la berle, par plusieurs espèces de racines: la *poukhaît* qui donnait son nom à la dernière variété était, ce semble, une sorte de céréale[3]. Toutes les espèces de bière étaient inscrites sur la pancarte pour deux tasses, sauf la bière d'Éléphantine qui y figurait pour deux cruches bouchées, *douaou*[4]. Derrière la *poukhaît*, on lit le nom du *tabou*, une liqueur

1) *Ounas*, l. 137-138, *Papi II*, l. 444-445, Dumichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. X, l. 114-115 et pl. XXIV, 88-89. Les deux bols où l'on entassait ces mets sont figurés sur la table d'offrandes de Nofriouphtah. Si la variante *paouîtou* qu'on trouve dans Papi II et sur la table de Nofriouphtah par exemple, n'est pas une faute entraînée par la ressemblance des groupes *nipaouîtou* et *paouîtou*, on pourrait peut-être considérer *ni* comme le vieux préfixe *qui est de...*, *qui appartient à...*, et traduire *ni-paouîtou* par ce *qui appartient aux paouîtou*; ne faudrait-il pas alors considérer les *nipaouîtou* comme représentant une façon différente d'apprêter la pâte dont on fabriquait les *paouîtou*?

2) Que la *zouit* fût du lait, on ne saurait en douter après avoir lu le passage des Pyramides où il est dit : « C'est le mort qui donne des pains aux Êtres (*les dieux* et *les morts héroïsés*, corriger dans *Mirinri*, l. 229, *Hor* en l'*aigle-ti*), c'est la nourricière du mort que l'*Ouastît*, c'est elle qui enfante le mort » (*Ounas*, l. 196-198, Teti, l. 75-76, *Mirinri*, l. 229-230, *Papi II*, l. 607-608), où *ouastit*, l'épithète de *zosrît*, est surnommée la nourrice du mort. *Ouastît* est un féminin de l'ethnique *ouasîti*, dérivé de *Ouasît*, Thèbes.

3) Les écrivains arabes reconnaissent encore plusieurs espèces de bières, deux surtout, dont l'une s'appelait *mèzer* et l'autre *fokkâ*, répondant aux deux sortes que les Grecs appelaient ζῦθος et κοῦρμι (Dioscoride II, 109-110); plusieurs d'entre eux en distinguent quatre, d'autres un plus grand nombre qui différaient l'une de l'autre par des détails de fabrication ou par l'addition de graines ou de plantes variées (S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2e éd., t. I, p. 149-154).

4) Cela résulte des figures représentées sur la table d'offrandes de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

formée de figues écrasées dans de l'eau et fermentées[1], puis on rencontre les vins de quatre espèces, la blanquette du Nord en deux flacons non bouchés[2], le vin de Hamît, le vin de Bouto, le vin de Syène, chacun en deux tasses analogues à celles de la bière[3].

Deux sortes de gâteaux déjà présentées, les *houbou naunît* ronds et les *khonfou* fuselés annonçaient ensuite la série nombreuse des fruits et des confitures. Elle débutait par deux pleines tasses d'*ashdou*, les fruits du lébakh, qui étaient en grande vogue dans l'Égypte ancienne[4]. Quatre tasses leur succédaient de fruits nommés *sashît* ou *sakhît*, dont une espèce était blanche, l'autre verte; la première est-elle l'amande ou la noisette, la seconde la pistache, qui se sont retrouvées l'une et l'autre dans les tombeaux égyptiens[5]? Les deux cases suivantes de la pancarte renferment deux sortes de graines, que l'on appelait *âgaouîtou*, *souîtou* et *souîtou âgaouîtou*, *âgaouîtou iatiou* et *iatiou âgaouîtou*[6]. Le terme *âgaît* signifie à proprement parler une graine[7];

1) *Ounas*, l. 146, *Papi II*, l. 154, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXV, l. 95. La liqueur de figues est mentionnée parmi les boissons enivrantes au *Pap. Anastasi IV*, pl. XII, l. 1, où Brugsch avait traduit le mot *tabou* par *vin de grenade* (*Dict. hiér.*, p. 1631). Un passage du *Papyrus Anastasi III*, pl. III, l. 5, compare cette liqueur à une flamme tant elle était chaude au goût.

2) Cfr. les représentations des flacons et des tasses sur la table de Nofriouphtah (Petrie, *Kahun*, pl. V).

3) Cfr. sur ces vins Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase*, p. 90-93, Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, p. 41, Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 267-269.

4) Sur l'identification de l'arbre *ashdou* avec le lébakh, cfr. Maspero, *Notes au jour le jour*, § 12, dans les *Proceedings* de la Société d'Archéologie biblique, 1890-1891, t. XIII, p. 496-501 : Loret (*Flore phraronique*, 2e éd., p. 63-64) préfère, comme Dumichen, l'identifier au *Cordia Myxa*. Sur un sens plus général du terme *âshdou*, pour désigner les fruits confits de divers arbres, cfr. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 249-250, dont les conclusions sont adoptées par Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens*, dans le *Recueil de travaux*, t. XV, p. 117.

5) La noisette (*Corylus Avellana*, L.) a été trouvée en Égypte (Petrie, *Kahun*, p. 48 ; Loret, *Flore pharaonique*, 2e éd., p. 45), ainsi que l'amande (Petrie, *Kahun*, p. 47-48); elles y étaient probablement cultivées, comme de nos jours.

6) Cf. les variantes rassemblées par Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XXVI, 108-109.

7) C'est le sens qui résulte assez clairement des passages réunis par Stern

la première offrande consistait donc en grains de froment commun, *Triticum vulgare*, et la seconde en grains d'orge vulgaire. De fait on a trouvé assez souvent dans les tombes des plats de terre contenant des grains ou même des épis de blé et d'orge le plus souvent torréfiés légèrement, quelquefois enduits d'un vernis résineux qui les empêchait de germer[1]. Une espèce de graines nouvelle, les *babaîtou*, peut-être les lentilles, fournissaient un contingent de deux tasses ; puis on apportait les fruits du jujubier frais, *noubsou*, dans deux tasses, séparés de leurs noyaux et la pulpe pétrie en forme de pains, *ta-noubsou*, dans deux tasses également. Deux tasses pleines des fruits du caroubier, *houdou*, terminaient la liste nominative, au moins sur la pancarte ordinaire, car dans la Pyramide de Papi II, il semble bien que l'énumération continuait quelque temps encore[2]. Ce n'était plus du reste de simples objets de menu, mais, comme au début de la pancarte, l'indication de cérémonies nouvelles, s'appliquant à quelque sacrifice nouveau. On y constate en effet, après la mention de deux sortes de graine, l'*âbît* et les *bosni*, la mise en train d'une table, sur laquelle on pose deux variétés de gâteaux, le *kaha* et la *tourît*, puis une seconde *table du vestibule*, et une *table du pain*, dont il n'avait pas été question jusqu'à présent, puis trois sortes de grains, les *babaîtou*, déjà présentés, les *bousou* qui sont peut-être une sorte de pois, et les *houdou*, les fruits du jujubier, de la bière, des gâteaux, un morceau de viande, bref un repas complet. Après ce supplément l'on retrouve les indications générales qui complètent et terminent la pancarte, *toutes les confitures, tous les légumes de l'année*, tous les breuvages, les morceaux de viande, les gâteaux qu'on met devant l'autel[3]. Ces portions de l'offrande dont on ne spécifiait point le détail, sont représen-

dans son Glossaire du *Papyrus Ebers*, t. II, p. 8; Dümichen (*Der Grabpalast* t. II, p. 42, note 2) y voyait une épithète *blé rôti*.

1) Maspero, *Guide du visiteur*, p. 246-247 ; Schweinfurth, *Ueber Pflanzenreste aus altaegyptischen Grabern*, dans les *Berichte der D. botanischen Gesellschaft*, 1884, p. 355 ; Loret, *La Flore pharaonique*, 2[e] éd., p. 21.

2) *Papi II*, l. 501-523.

3) *Ounas*, l. 163-165, *Teti*, l. 134-136, *Papi II*, l. 524-526 ; Dümichen, *Der Grabpalast*, t. I, pl. XII, l. 140-142, pl. XXVI, 113-115.

tées souvent dans les tableaux qui accompagnent la pancarte. On y voit entassés au hasard, parmi les objets dont le nom est donné, des melons, des concombres, des pastèques, des choux, des raves[1], et l'on a trouvé dans les tombes quantité de fruits ou de légumes qui ne sont ni nommés ni figurés de manière à être reconnus[2]. Les Égyptiens, très respectueux qu'ils étaient des traditions d'autrefois, ne voulaient point pourtant s'interdire de jamais ajouter au menu des morts les objets de cuisine de découverte ou d'invention récente, que les progrès de la culture ou de l'industrie mettaient à leur disposition de siècle en siècle : ces dernières formules, qui embrassaient de manière générale le domaine entier de la table égyptienne, leur laissaient toute liberté d'ajouter aux aliments consacrés par l'usage, et dont plusieurs étaient certainement tombés en désuétude, les victuailles et les liqueurs à la mode au moment même de l'enterrement. Le mort pouvait ainsi choisir, entre la diète de ses ancêtres et celle de ses contemporains, le régime qui lui plaisait le mieux, et continuer à se nourrir dans son tombeau de la façon même qu'il avait aimé dans sa maison.

Il me semble qu'après cette longue analyse, il n'est plus possible d'entretenir aucun doute sur la nature de la pancarte et sur les intentions de ceux qui l'ont composée. Nous la trouvons, dès les temps les plus anciens, fixée dans sa rédaction définitive et presque immuable, si bien que nous sommes obligés d'en reporter la première idée et les développements successifs aux temps antérieurs à l'histoire monumentale. La manière dont les différents termes en lesquels elle consiste sont mêlés aux formules qu'on prononçait lors de la consécration de chaque objet, nous prouve qu'elle est avant tout un véritable memento, destiné à faire passer un nombre déterminé de cérémonies devant l'esprit du lecteur, dans l'ordre même où elles devaient se succéder. Ce lecteur, pour l'utilité de

1) Wönig, *Die Pflanzen im Alten Aegypten*, 2e éd., p. 201, 203, 205, 207, 217.

2) Schweinfurt, *Notice sur les restes de végétaux de l'ancienne Égypte contenus dans une armoire du Musée de Boulaq*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886, p. 3-10, et *Sur les dernières trouvailles botaniques dans les tombeaux de l'antique Égypte*, *ibid.*, 1886, p. 419-433.

qui on la traçait en beau lieu sur le champ de beaucoup de stèles et sur les parois de la plupart des tombeaux, ce n'était pas seulement le vivant, parent, prêtre ou simple visiteur, c'était aussi le mort lui-même. Comme j'ai eu souvent l'occasion de le répéter depuis plus de vingt ans[1], les tableaux et les inscriptions avaient une valeur magique en plus de leur signification matérielle. Les incantations qu'on avait récitées devant eux, au moment de la dédicace, les avaient emplis d'une vie secrète qui les rendait propres à fournir aux besoins du mort. La scène d'un sacrifice, par exemple, procurait au double qui savait tirer parti d'elle les mêmes avantages que ce sacrifice même. S'il connaissait les cérémonies qu'on avait figurées, leur marche, les formules qui en accompagnaient tous les moments, il pouvait les forcer à s'accomplir devant lui comme elles se seraient accomplies dans la réalité. Les doubles des personnes et des choses que la voix de l'officiant avait attachés aux images dessinées sur la pierre exécutaient chacun la fonction qui leur appartenait parmi les vivants, et le double du maître bénéficiait de leurs labeurs vagues comme son corps avait profité de leurs opérations régulières pendant son existence et la leur. Le mort, qui connaissait les formules dont il fallait se servir pour se préparer au repas par les purifications et par les onctions nécessaires, pour dresser la table, pour la charger, pour évoquer telle ou telle espèce de nourriture qui lui plaisait le mieux, n'avait qu'à jeter les yeux sur la pancarte, et il y trouvait l'aide-mémoire indispensable afin d'éviter les erreurs ou les transpositions qui auraient pu annuler ses conjurations. Le mot inscrit dans chaque case lui rappelait le rite à commander, les chiffres lui montraient le nombre de fois qu'il devait le faire célébrer ou les quantités de chaque substance auxquelles il avait droit, l'ordre des cases lui indiquait l'ordre dans lequel les cérémonies devaient se succéder pour être efficaces. Toutes les opérations avaient été exécutées en fait le jour des funérailles et les offrandes présentées en nature puis laissées dans le tombeau. Cet office effectif et ces cadeaux matériels fournissaient comme un substratum solide aux

1) *Etudes égyptiennes*, t. I, p. 193-194.

offices et aux objets vaporeux dont l'ombre devait se contenter. On en renouvelait l'effet le plus longtemps que l'on pouvait par les services qu'on célébrait aux fêtes prescrites par l'usage ou par la loi. Les prêtres et la famille accordaient alors au mort son festin réel avec le même appareil, et les domaines affectés à la dotation du tombeau apportaient leurs produits en sublance. Cette réalité durait ce qu'elle pouvait, puis le moment arrivait où le mort, oublié des descendants de ses descendants, en était réduit aux offrandes sommaires que les corporations et les sacerdoces chargés du soin des nécropoles lui mesuraient assez chichement aux jours solennels. Ces maigres revenus finissaient eux-mêmes par s'évanouir, et la chapelle des vieux tombeaux, abandonnée, parfois enfouie sous les sables et inaccessible, ne recevait plus que la charité d'un visiteur d'occasion, attiré par la curiosité, par la recherche des vieux textes, par le goût des évocations magiques. Le mort n'avait plus alors rien à attendre que de la pancarte et des ressources qu'il en tirait lui-même par ses propres efforts.

La comparaison de la pancarte avec le rituel d'où elle est extraite, et celle de ce rituel tel qu'il est chez Ounas et chez Pétéménophis avec la version beaucoup plus détaillée qu'on en lit chez Papi II, nous montrent que la rédaction fixée presque immuablement dès la IV[e] dynastie est elle-même le dernier terme d'une série de rédactions plus anciennes, dont le caractère n'est pas difficile à établir. J'ai déjà indiqué les conclusions auxquelles l'examen de ces versions m'a conduit. Les cérémonies, dont la pancarte nous montre le sommaire, débutaient par des purifications générales, puis elles pratiquaient l'*Ouverture de la bouche*, mais de façon rapide, uniquement pour renouveler une cérémonie déjà faite, puis elles assuraient au mort un repas simple et copieux, après quoi elles procédaient à la toilette du mort et à sa parure : ces points acquis, elles comportaient la préparation de la table, et se terminaient par la longue énumération des vivres et des boissons. Si l'on y regarde de plus près, on voit immédiatement qu'il y a là trois actes divers, réunis par un lien plus ou moins fort; la version la plus complète les décrit tous les trois, la version intermédiaire supprime presque entière-

ment l'habillement et la parure, la pancarte ne conserve que les purifications et les onctions d'usage au début d'un grand dîner et ne retient en son entier que ce qui a trait au dressage de la table et au menu. Quelle peut être la raison de ces abréviations successives? Si poussant plus loin l'étude, on examine les autres rituels ou portions de rituels transcrits ou figurés dans les tombes, on remarque sans retard que l'*Ouverture de la bouche* et l'habillement s'y retrouvent avec des développements considérables, qui en font de véritables offices longs et compliqués. Quel rapport y avait-il entre les deux cérémonies de l'*Ouverture* et peut-on penser qu'elles faisaient double emploi? L'*Ouverture* la plus complète, les sacrifices qu'elle exigeait, l'habillement qui la terminait étaient célébrés le jour même des funérailles, par les prêtres et par la famille, partie sur la momie même[1], partie sur la statue qui la représentait les membres libres, avec l'apparence et les attributs de la vie. C'était alors l'introduction du *double* dans sa demeure, sa résurrection à toutes les fonctions de la vie matérielle, son initiation aux us et coutumes de l'existence qu'il allait mener désormais, et l'on comprend que les siens n'épargnassent rien pour rendre sa remise en train plus minutieuse ni son acclimatation plus complète. Le bénéfice des opérations une fois accomplies lui demeurait acquis pour toujours et l'on n'avait plus besoin de les recommencer dans tout le détail; du reste, on ne l'aurait pas pu faire, car la momie scellée dans son sarcophage et le sarcophage emmené dans son caveau n'étaient plus légalement accessibles, passé le jour de l'enterrement, et la statue seule demeurait pour subir les manipulations des offices célébrés aux fêtes réglementaires. Qu'elle dût les subir en réalité, au moins à l'origine, cela n'est pas douteux, et les expressions mêmes dont le rituel se sert au moment de l'onction et de l'habillement, par exemple, ne s'expliqueraient pas si l'on n'avait eu quelque statue sous la main au moment où on opérait. Cette statue, d'autre part, avait besoin, pour être prête à recevoir l'offrande, qu'on

1) Cela résulte des tableaux où, comme au tombeau de Pétéménophis, les vignettes montrent la momie même et les officiants groupes autour d'elle dans l'exercice de leurs fonctions (Dümichen, *Der Grabpalast*, t. II, pl. I-XII).

répétât sur elle, sinon toutes les manipulations de la première fois, au moins quelques-unes d'entre elles, qui confirmaient les effets de la Grande *Ouverture de bouche* et les ravivaient au cas où ils se seraient amortis par le temps. C'est ce qui se passait dans la version la plus complète du Rituel auquel la pancarte est empruntée. On y ouvrait brièvement la bouche à la statue, puis on la nourrissait, on l'habillait et on la parfumait ensuite, puis on mettait la table et on présentait le repas, mais là encore il y avait des points superflus, tout ce qui se rapportait à la parure et à l'ornement. On conçoit en effet que, si l'on sentait l'obligation impérieuse de renouveler les provisions que le mort consommait chaque jour, le besoin n'était pas aussi pressant pour lui de remplacer sa garde-robe et ses insignes. L'office, célébré aux fêtes réglementaires, ne comprenait donc nécessairement que les portions du texte et les actes relatifs à l'alimentation ; le reste pouvait être négligé sans inconvénient le plus souvent, et c'est pour cela que la version courante introduit, immédiatement après les purifications, les onctions de parfum et la mise du couvert. Je ne crois pas que l'abréviation ait jamais été poussée plus loin par les prêtres. L'usage s'établit assez vite de cacher les statues, pour les préserver de toute injure, et pour assurer au double la possession de corps difficiles à détruire au cas même où sa momie serait anéantie ; du moins, on constate, dès la IVe dynastie, l'existence des *serdabs* où elles reposaient inconnues. Mais, quand même on n'aurait pas gardé une statue ou deux pour les besoins du culte, il y avait toujours dans un tombeau, ne fût-ce que sur la stèle, une image du mort sur laquelle on pouvait simuler tous les actes de l'*Ouverture de bouche* et des onctions. Si donc la pancarte supprime ces détails, c'est que, placée à portée du mort, elle était destinée à l'usage personnel du mort. Le *double* n'avait pas besoin de s'ouvrir la bouche à lui-même, ni de se mettre en main les insignes : il avait la bouche ouverte et les insignes en main depuis le jour de l'enterrement. Il ne demandait qu'une seule chose, qu'on lui dressât la table et qu'on lui servît à manger ; pour lui assurer la subsistance, on n'avait qu'à inscrire sur la pancarte les opérations prélimi-

naires d'un grand dîner, purification, onction, garniture de la table, puis à y inscrire le menu détaillé. C'est ce que l'on fit de bonne heure, et la pancarte, réduite à ce rôle utile, ne changea plus de rédaction tant qu'il y eut des païens en Égypte.

On voit par cette étude, trop brève encore malgré sa longueur, quelle ample matière à discussion peut offrir un sujet aussi restreint et aussi banal en apparence que la pancarte affichée dans tous les tombeaux : où le premier coup d'œil, le seul qu'on eût jeté sur ce document, semblait ne révéler qu'une liste sans signification évidente, un examen approfondi nous révèle un ensemble de cérémonies et de pratiques coordonnées, puis modifiées par l'effort de longues générations. On imaginait bien que ces rites compliqués et les livres où ils sont consignés n'étaient pas sortis tout d'une pièce du cerveau de quelques prêtres, mais il paraissait bien difficile qu'on parvînt jamais à saisir, sous l'uniformité du texte définitif, la trace des états différents par lesquels la pensée religieuse de l'Égypte avait passé, avant de revêtir la forme que nous lui connaissons à l'époque historique. La comparaison des versions plus ou moins développées, que les monuments nous fournissent pour le rituel d'où la pancarte est sortie, nous a permis pourtant de montrer comment on devait s'y prendre pour retracer en gros l'histoire de cette partie du sacrifice funéraire : au début, le banquet funéraire réel, où le mort était censé prendre part parmi les vivants, après que l'*Ouverture de la bouche* l'y avait rendu apte, puis la disjonction du repas où les vivants assistaient et de celui qu'on appropriait au mort, puis le banquet réduit aux proportions d'une série d'offrandes qu'on soumettait à l'image du mort après l'avoir préparée, l'abréviation progressive de toutes les cérémonies qui n'étaient pas l'offrande même, et la transformation finale d'un office complet où le sacerdoce funéraire servait longuement le mort en une liste d'actes et de substances tracée sur la muraille, et où le mort pouvait s'approvisionner seul sans secours étranger, pourvu qu'il eût appris au préalable les paroles et les gestes nécessaires.

Cette évolution était entièrement accomplie, et le cérémonial fixé dans les moindres détails avant la construction des premiers

tombeaux qui nous soient parvenus, et il semble qu'à partir de ce moment, pendant les siècles de l'Égypte historique, nous ne puissions plus rien deviner des modifications que la marche de la pensée religieuse apporta aux conceptions antéhistoriques : la presque immuabilité du texte consacré ne permettrait plus de constater les changements d'interprétation que nécessitait le développement des vieux concepts et l'introduction des concepts nouveaux. L'analyse des variantes que la formule *souton-hotpou-dou* présente selon les temps, nous a montré qu'on ne devait pas désespérer de surprendre les altérations de dogmes survenues même à l'époque historique : un peu de patience et d'exactitude dans la notation des différences même les plus légères, qu'on rencontre aux textes les plus invariables d'apparence, conduit presque toujours à distinguer les altérations de la forme qui trahissent à la longue les modifications survenues dans la pensée. Ce sont là, il est vrai, des constatations fort délicates, et il est aisé de faire fausse route lorsqu'on aborde un terrain aussi peu exploré que celui-ci l'a été jusqu'à présent ; ce n'est pas une raison cependant pour éviter de s'y engager et pour refuser d'y rien faire, sous prétexte que, personne n'y ayant rien fait encore, on risquerait beaucoup de s'y égarer.

M. Loret, dans un article qui affecte les allures d'un manifeste d'école nouvelle[1], a déclaré, non sans quelque ingénuité, que la Mythologie égyptienne lui paraît être avant tout un passe-temps agréable et amusant, auquel on peut se livrer presque sans aptitudes particulières, pourvu qu'on ait l'imagination ingénieuse et quelque souplesse d'esprit en matière lexicographique. Je crains que M. Loret n'ait pas d'idées bien nettes sur la quantité de recherches préalables que l'étude des religions exige aujourd'hui, et qu'il ne parle de ces choses-là sans y avoir prêté une attention suffisante. On peut ne pas considérer comme également certains tous les résultats auxquels sont arrivés Chabas, Rougé, Mariette, Pierret, Grébaut, Birch, Lepage-Renouf, Lefébure, Lepsius, Dümichen, Wiedemann, Brugsch, Pietschmann, tous les autres,

1) *Sphinx*, t. I, p. 186 sqq.

dont je suis, mais c'est en vérité montrer combien peu on est familier avec leurs œuvres que de voir dans la mythologie égyptienne telle qu'ils l'ont établie chacun pour sa part une création prématurée de gens à imagination purement ingénieuse : ce qu'on remarque chez tous, et ce que M. Loret y aurait vu, s'il avait parcouru leurs livres, c'est la recherche patiente et l'accumulation perpétuelle des textes, l'interprétation des faits recueillis par les données les mieux établies de la civilisation égyptienne et des civilisations voisines, leur comparaison aux faits analogues que l'on rencontre dans les religions des autres peuples civilisés ou non. En ce qui me concerne, je crois volontiers qu'un examen nouveau de la pancarte et des rituels dont elle provient pourra m'amener moi-même ou amener ceux qui viendront après moi à modifier beaucoup de détails que je n'ai pu qu'indiquer en passant, faute de documents et surtout faute d'espace : néanmoins je m'assure que la plus grande partie des points que j'ai traités et des conséquences que j'en ai déduites recevront des confirmations certaines de tout examen nouveau et demeureront acquis à notre science.

Paris, le 28 février 1897.

G. Maspero.

LE CAMBODGE ET SES MONUMENTS

I

Koh Kér.

En 850 de l'ère indienne dite s'aka, année qui correspondait à 928 de notre ère chrétienne, un nouveau souverain des Kambujas montait sur le trône. Sa Majesté Jayavarman, le quatrième des rois que nous connaissons de ce nom, succédait à ses neveux dont les deux règnes, ajoutés ensemble, n'avaient pas duré plus de vingt ans. En prenant le pouvoir, Jayavarman quitta la capitale avec la hâte qu'il aurait mise à fuir un lieu pestiféré. Voulant fonder une nouvelle résidence, il emportait avec lui le *dieu royal*, la divinité protectrice du royaume, à laquelle rendaient hommage, en ce moment, toutes les familles brahmaniques, ce qui, dans la phraséologie de l'époque, semble signifier que ces familles remplissaient leurs devoirs de fidélité et de soumission vis-à-vis du souverain.

Suivi de toute sa cour, il emmenait, entre autres, le brahmane Is'anamurtti[1] qui remplissait alors les doubles fonctions d'acarya « docteur » en chef et de président des familles brahmaniques, et qui devait être, un peu plus tard, le *purohita* le « chapelain » du culte du dieu royal. Jayavarman s'avança au nord-est, dépassa les plaines cultivées de la province que nous appelons actuellement province d'Angkor, pénétra dans les forêts clairières aux arbres maigres et rares qui croissent avec peine sur la mince couche de sable affleurée presque partout par le grès ou la limonite ferrugineuse du sous-sol, laissa derrière lui le massif du mont Koulèn et s'arrèta, après avoir franchi une quarantaine de

1) Il n'est pas inutile de faire remarquer que les typographes ont dû supprimer, dans cet article, presque tous les signes diacritiques des noms sanscrits ou khmêrs.

lieues, aux bords d'un ruisselet desséché six mois de l'année. Pendant la saison des pluies y coule un mince filet d'eau qui vient des plateaux du sud-est, s'infléchit au nord, puis à l'est pour aller, à trois ou quatre lieues de là, se jeter dans le haut Sting Sên.

Le choix de ce pays, sauvage à souhait, fut peut-être provoqué par l'existence de trois roches erratiques de grès, fortuitement disposées en ligne droite et à une centaine de mètres de distance respective. Cette légère bizarrerie de la nature dut frapper des esprits que dominaient très fortement les idées religieuses du panthéisme indien. Trois lingas énormes et leurs piédestaux colossaux furent taillés dans ces monolithes dont l'alignement se trouvait être incliné de vingt degrés environ sur le méridien, c'est-à-dire allant du nord un peu ouest au sud un peu est. Sans doute cet arrangement naturel détermina l'orientation exceptionnelle de chacune des constructions aussi bien que de la disposition d'ensemble des édifices de cette localité dont aucun n'est exactement orienté : axes et faces étant ainsi inclinés de vingt degrés. Il faut en tenir compte quand on parle ici de nord, d'est, de sud et d'ouest.

Le palais royal, dont nous n'avons pas trouvé trace, fut, selon toute vraisemblance, entouré simplement d'une enceinte de madriers. Jayavarman fit creuser rapidement le vaste bassin alors considéré comme indispensable à toute grande agglomération d'hommes ; ce travail fut facilité par la forme légèrement en pente du terrain que l'on excava peu profondément, en rejetant les déblais sur les faces en contrebas : celles de l'ouest et du nord. Le ruisseau entrait dans ce bassin vers son angle sud-est et en sortait vers l'angle nord-est où, selon l'usage en pareil cas, une écluse à revêtement de pierre permettait de régler à volonté le niveau des eaux.

Le roi fit de même construire promptement les édifices religieux nécessaires à une capitale. Les seigneurs de sa suite et, sans doute aussi, le peuple de cette ville improvisée, élevèrent de leur côté, quelques temples de moindre importance. Si bien que ce lieu, qu'on appelait alors *Chok Gargyar*, resta la capitale du Cambodge pendant seize années consécutives, soit les qua-

torze ans de royauté de Jayavarman IV et les deux ans de règne de son fils cadet, Harsavarman II. En 866 s'aka (= 944 A. D.), Rajendravarman, le frère aîné de Harsavarman II, monta sur le trône et revint immédiatement se fixer à Angkor. La capitale de son père, définitivement abandonnée, dut perdre sur le champ une importance qui était toute factice : le pays n'étant pas fertile et les villages les plus rapprochés se trouvant aujourd'hui à plusieurs lieues de distance. Nous pouvons donc hardiment supposer que tous les édifices de Chok Gargyar furent élevés en moins de seize ans. Le fait n'aurait rien de surprenant, les matériaux de gros œuvre de toutes ces constructions, un grès rougeâtre au grain grossier et la limonite ferrugineuse, étant fournis en abon dance par le sous-sol même du pays et de ses environs immédiats.

Gargyar est le nom que l'on donnait à cette époque à un bel arbre aux petites feuilles, au bois de fer excellent pour les constructions de barques, de pirogues ou de pilotis destinés à rester sous l'eau. C'est le *sao* des Annamites. Les Khmêrs actuels l'appellent *gagi*, mot qui est prononcé *koki*. En tant que nom propre de lieu, Gargyar perdit sa signification primitive et sa prononciation s'altéra d'une manière sensiblement différente de l'altération qu'il subit comme nom d'arbre. Malgré une certaine ressemblance entre les deux termes, *koki* et *kohkér*, les indigènes ne se doutent nullement de la liaison que révèle la commune origine des deux mots. Leurs explications erronées attribuent à Koh Kér le sens « d'île de la Célébrité », ou bien prétendent que ce nom est une altération de Koh Kév « l'île du Joyau ». Je rétablis ici la véritable étymologie.

Ces ruines de Koh Kér, situées dans la province de Kampong Soay, district de Promotép (= Brahmadeva), à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de l'extrémité d'un massif tabulaire appelé Phnom Thbèng, à une vingtaine de lieues au nord un peu ouest des ruines de Prahkhan, ont déjà été étudiées par la mission de M. Delaporte [1] en 1873, et en 1876 par M. Harmand [2]. Je reprends sommairement l'examen de ces monuments qui ont tous un

1) *Voyage au Cambodge.*

2) *Annales de l'Extrême Orient*, Ier volume.

caractère nettement religieux et je le compléterai par un aperçu du contenu de leurs nombreuses inscriptions.

Le voyageur qui vient du sud rencontre d'abord, à une demi-lieue de Koh Kér un petit temple, orienté à l'est, que les indigènes appellent *Prasat Pram*, « les Cinq tours ». En réalité ce sont trois tours en briques précédées de deux édicules l'un en briques, l'autre en limonite, le tout entouré d'un mur en limonite.

A un quart de lieue plus loin, le groupe des ruines commence à *Prasat Néang Khmau*, « la Tour de la Dame noire » (Kali probablement), temple situé à droite du sentier et tourné vers l'ouest. Dans un préau enclos par un mur qui mesure environ 50 mètres sur chaque face se dresse, sur une petite terrasse, une assez belle tour, en limonite comme le mur. Sur le linteau de sa porte en grès fin et gris est sculpté un personnage à longue barbe. A l'intérieur sont les débris d'un linga et de son piédestal à gargouille en grès rougeâtre du pays.

Au delà, mais à gauche de la route, est encore un autre temple, orienté à l'est, celui-ci. C'est *Prasat Chen*, « les Tours du Chinois (ou des Chinois, la langue khmère ne distinguant pas les nombres). Deux murs d'enceinte concentriques protégeaient trois tours, en limonite comme les murs, et deux édicules en briques. Le mur extérieur avait sans doute des portes en bois : il est largement interrompu au milieu de ses faces est et ouest. Sur la porte monumentale de l'enceinte intérieure sont sculptés deux singes dépassant la stature humaine, couverts d'ornements, couronne en tête, qui se livrent une lutte acharnée. De grandes inscriptions à peu près effacées étaient écrites sur des piliers de cette porte.

Laissant ensuite de côté des vestiges de terrasses et des petits édifices sans importance, disséminés dans les bois, on atteint, au bout d'un kilomètre, un beau bassin long de 50 mètres, large de 25, dont les parements de pierre, très bien conservés, encaissent une nappe d'eau profonde, sombre et totalement dépourvue d'herbes aquatiques. Ce bassin, appelé par les indigènes *Andaung Préng*, « le Puits de la Destinée[1] », fournit la meilleure

1) Ou bien « le Puits de l'Antiquité ».

eau potable du pays. Il est situé à quatre cents mètres au sud du monument principal et à deux cents mètres à l'ouest du *Rahal*, le grand bassin de Koh Kér.

Celui ci mesure à peu près 800 mètres du nord au sud et 500 de l'est à l'ouest. J'ai dit qu'il avait été creusé peu profondément et que, grâce à la forme un peu en pente du terrain, on s'était borné à rejeter les déblais en levées sur ses faces ouest et nord. Le ruisselet ne l'alimentant que pendant six ou huit mois de l'année et l'écluse qui retenait les eaux ayant disparu depuis des siècles, le Rahal n'est plus, à la fin de la saison sèche, qu'un marécage où buffles et éléphants trouvent en abondance l'herbe et l'eau qui leur sont nécessaires. Ce grand bassin et le « Puits de la Destinée » ont l'orientation générale des ruines.

Dans les bois, à cent ou deux cents mètres à l'est du Rahal, court du sud au nord une longue ligne de temples secondaires.

M. Harmand signale notamment une superbe tour en briques, bien conservée. On accède à chaque face de son soubassement à belles moulures et haut de 2 mètres, par des escaliers que gardent de beaux lions de pierre ; aux angles de ce soubassement veillent des éléphants de pierre richement harnachés, les défenses en arrêt, les oreilles tendues. Sur le fronton de la porte est représenté le dieu Indra sur l'éléphant tricéphale ; à l'intérieur de la tour, le symbole adoré, la représentation de la divinité semble être un cube mathématique de grès au grain très fin, de $0^{m},50$ de côté, poli avec le plus grand soin et dont la surface supérieure présente seize excavations cubiques, cinq sur chaque bord et une plus grande au milieu.

Ni mes notes ni mes souvenirs ne me rappellent cette tour que j'ai dû manquer.

Mais, en explorant ces bois, j'ai aperçu successivement : un temple, face à l'ouest (comme le sont la plupart des petits monuments de cette localité), où deux murs d'enceintes concentriques protègent deux édicules et une grande tour en limonite ; plusieurs petites galeries en croix, isolées; plusieurs terrasses, vestiges de soubassements de temples en bois et chaume, qui ont gardé leurs idoles, lingas ou statues.

Puis, à quatre cents mètres environ à l'est de l'angle nord-est du Rahal, un petit monument remarquable par la quantité énorme d'inscriptions écrites sur ses piliers. Tourné vers l'ouest, il se compose d'un premier mur d'enceinte largement interrompu au milieu de ses deux principales faces; d'une seconde enceinte, simple mur sur trois de ses faces, et ayant deux portes monumentales, à l'est et à l'ouest. Une colonnade de piliers court au-devant de sa face principale, ici celle de l'ouest. Cette colonnade devait former avec le mur une galerie couverte en bois et chaume, car il ne reste pas trace de toit. A son fronton méridional, encore debout, était sculpté un dieu assis sur un bœuf vu de face et très mal fait, les raccourcis laissant toujours fort à désirer dans la sculpture cambodgienne; son poitrail a l'air d'une grosse boule posée sur deux colonnes qui ne sont autre que les jambes de l'animal. C'est sur les piliers en grès rougeâtre de cette galerie et des deux portes monumentales de cette enceinte qu'avaient été burinées trente cinq inscriptions. Une grande tour en briques, entourée de quatre tourelles ou édicules, s'élevait au centre du monument.

Après avoir dépassé encore un petit temple très simple — mur de 30 mètres sur 20, avec porte monumentale à l'est, édicule et tour-sanctuaire à l'intérieur, le tout en limonite, sauf les encadrements des portes qui sont en grès — on atteint, toujours dans les bois, les trois énormes lingas dont j'ai parlé au commencement de cet article. J'ai dit que leur situation paraît avoir déterminé l'orientation et la disposition de tous les monuments de Koh Kér et peut-être le choix même du lieu. Ils sont situés à six cents mètres environ à l'est du monument principal que nous n'avons pas encore abordé, et à plus de cent mètres les uns des autres, sur une ligne allant du sud 20° est au nord 20° ouest.

On les a abrités dans des tours carrées, massives, en grès gris, donc apporté de loin. Ces tours, ouvertes à l'ouest, mesurent 7 mètres de côté et encore 8 mètres de hauteur. Elles reposent sur des soubassements moulés, sculptés et décorés avec soin, tandis que les parois se dressent frustes, très épaisses, formées de blocs énormes polis sur leurs faces en contact, mais presque

bruts sur les faces exposées à l'air. Les portes sont encadrées de parallélipipèdes de grès gigantesques; les frontons ont plus de 2 mètres d'épaisseur. Au-dessus des tours, le toit, s'il existait, devait être en bois et chaume ; il n'en reste aucune trace.

A l'intérieur de chaque tour, le monolithe a été taillé en piédestal de 5 mètres sur 4, orné de cariatides, monstres à muffle de lion emplumés et écailleux, et surmonté d'un linga haut de 1^{m},20, de 4 mètres de tour, à sommet hémisphérique (au plus septentrional des trois lingas, le symbole, un peu trop précisé, à même un certain caractère de réalisme). Sur le côté nord de chaque piédestal, une gouttière ou gargouille s'avance jusqu'à la muraille de la tour, perforée à cet endroit d'un canal qui débouche au dehors, en se prolongeant, sous forme de bec, au-dessus d'un petit bassin carré entouré de quelques marches.

Dans le voisinage, d'autres représentations de ce genre, encore énormes quoique de dimensions moins gigantesques, ont été apportées et placées en deux blocs : le linga et son piédestal.

De cet endroit, en se rabattant vers l'ouest dans la direction du monument principal, on rencontre, au bout de quatre cent cinquante mètres et à cent cinquante mètres de ce monument, deux petits édifices semblables, tournés vers l'est et voisins l'un de l'autre, composés d'un mur d'enceinte de 28 mètres sur 20 et d'une galerie à façade et péristyle entourant une cour de 15 mètres sur 10.

Pour en terminer avec les ruines secondaires que l'on peut citer, j'ajoute qu'une chaussée partant de Koh Kér se dirige à quelques kilomètres au nord, jusqu'au Phum ou village de Kampéch Chas et que, dans cette direction, on rencontre, à une demi-lieue de Koh Kér, une tour en briques ayant un soubassement en limonite.

Le monument principal, qu'il est temps d'aborder après avoir ainsi exploré les environs au sud, à l'est et même au nord, est situé à deux cents mètres au nord-ouest du Rahal. Il peut être divisé en trois parties principales qui sont, en allant de l'est à l'ouest : des bâtiments extérieurs, le temple proprement dit et un préau contigu, clos de murs, où s'élève une massive pyramide.

Les constructions extérieures, toutes très rapprochées du

temple, comprennent : une galerie en croix, à branches égales, en limonite et percée de fenêtres à barreaux en grès gris; deux galeries latérales en limonite, sans toit, qui devait être en bois et chaume; puis deux grosses tours en limonite avec soubassement de grès. Entre ces deux tours et juste devant l'entrée du temple proprement dit, a été creusée une petite excavation parementée de grès où on peut descendre par quelques marches.

Le temple et le préau sont entourés d'un mur qui mesure environ 300 mètres de longueur : 160 pour le temple et 140 pour le préau ; la largeur du rectangle est de 120 mètres. Ce mur est plus épais, plus élevé au préau dont il constitue l'unique enceinte, tandis que le temple a deux autres enceintes intérieures.

Au milieu de la face est de ce mur se dresse une haute tour en briques qui sert de gopoura ou porte monumentale. Son entrée principale, que gardent encore deux guerriers de pierre debout, possède un excellent fronton représentant un avatar de Vishnou et elle est flanquée de deux petites portes latérales. A l'intérieur de cette tour sont des débris, entre autres ceux d'une grosse statue qui semble être celle d'un roi. Des Bouddhas de bois vermoulus paraissent indiquer que l'édifice fut consacré ultérieurement au bouddhisme.

De cette tour on passe dans une avenue longue d'une quarantaine de mètres, entre des galeries faites d'une colonnade et d'un mur plein. Derrière ces murs, de petites terrasses supportent des dragons dont la tête polycéphale est tournée vers l'extérieur. Le corps de ces dragons formait balustrade au bord des pièces d'eau ou bassins sacrés qui remplissent presque totalement l'intervalle qui existe entre la première et la deuxième enceinte, et ne laissent comme voies de communication que les deux avenues en chaussée de l'est et de l'ouest.

La deuxième enceinte est un mur qui peut mesurer environ 80 mètres sur 60. Sa porte orientale, précédée d'un péristyle à six colonnes, flanquée de bas-reliefs représentant des guerriers debout, la pique à la main, donne accès à une salle en croix, sorte de musée de statues originales, mais affreusement mutilées et à demi-enfouies sous terre. Tels : un dieu portant une roue

ou un disque sur son dos; un personnage ou dieu de grandeur humaine, bossu du dos, bossu de la poitrine; un bœuf ou buffle portant une divinité dont il ne reste que le tronc.

A droite et à gauche de cette salle en croix, l'intervalle entre la deuxième et la troisième enceinte semble avoir été une sorte de cloître occupé par des cellules en grès et en limonite séparées par des cloisons transversales; ce cloître remplaçait sans doute les galeries d'enceinte qui font totalement défaut à ce monument.

La troisième enceinte, qui mesure environ 45 et 28 mètres, est une épaisse muraille en gros blocs de grès polis, ajustés avec soin et couverts d'un couronnement assez bien travaillé. Les parois intérieures des deux portes monumentales de cette enceinte, à l'est et à l'ouest, et la plupart des piliers de leurs péristyles étaient couverts de grandes et belles inscriptions qui sont très ruinées actuellement.

De la porte orientale pénétrant dans l'enclos central on y aperçoit le sanctuaire qui est représenté ici par quatorze tourelles (et édicules) ainsi groupées : deux, une un peu plus grande, cinq sur une même ligne. puis quatre et encore deux. Ces tourelles sont de construction médiocre, leurs briques de qualité inférieure, mais les encadrements et surtout les frontons des portes qui sont en grès sont très bien fouillés et habilement éxécutés. Le linteau de la principale de ces constructions représente Vishnou dans son avatar de *Narasinha*, « homme lion » tenant sur ses genoux un corps, sans doute celui du tyran Hiranya kasipu, qu'il s'apprête à mettre en pièces.

De ce préau central continuant à l'ouest on traverse successivement : la porte occidentale de la troisième enceinte où sont des inscriptions, ai-je dit; une salle analogue à la salle en croix de l'est, mais qui n'est plus qu'un amas de décombres, elle est gardée par des femmes en bas-reliefs debout la fleur à la main; la porte monumentale en ruines de la deuxième enceinte; une terrasse à ciel ouvert avec balustrades de dragons polycéphales aux bords des deux bassins sacrés qui remplissent l'intervalle entre les enceintes moyenne et extérieure; on remarque à cette avenue un superbe garouda; enfin la porte monumentale de

l'ouest de l'enceinte extérieure qui permet de passer du temple proprement dit dans le grand préau qui s'étend derrière le temple.

Ce préau mesure 140 mètres sur 120; son mur, en limonite, épais de $1^m,50$, haut de $3^m,50$, est couronné de pyramides monolithes ou bornes cylindro-coniques hautes de $0^m,50$. Un peu en arrière du milieu de ce préau se dresse le *prang* (du sanscrit *prangana*), pyramide carrée, massive, à sept étages ou gradins superposés, construite en blocs de limonite et revêtue de blocs de grès. Large de 55 mètres environ à sa base, elle est haute de 36 à 40 mètres. Un escalier, sur sa face orientale, permet d'accéder assez facilement au sommet où quatre murs, ornés de monstres en cariatides, protégeaient un couloir large de 1 mètre qui circulait tout autour d'une chambre cubique ouverte à l'ouest, large et profonde de 6 mètres. Au fond de cette chambre, un puits, large de 1 mètre et descendant entre les blocs de limonite jusqu'à une profondeur de 10 mètres environ, a dû être violé il y a longtemps déjà.

Une petite porte percée dans le mur du préau permet de sortir à l'ouest dans la campagne et d'atteindre tout à côté une butte artificielle aussi haute que la pyramide. Les indigènes l'appellent « le mont de l'Éléphant blanc ».

Dans cette revue rapide des ruines de Koh Kér nous avons reconnu que les inscriptions sont groupées en trois endroits que je reprends dans un ordre inverse : aux parois et aux piliers des deux portes monumentales de l'enceinte intérieure du grand temple, aux piliers du petit monument à l'est du Rahal et aux portes du petit temple appelé « les Tours des Chinois ».

Ces documents sont tous de la même époque. Ils sont tellement identiques, sauf sur quelques piliers du temple principal, que l'on se demande si ce ne fut pas une seule et unique main qui les traça sur la pierre avant de les livrer au ciseau des sculpteurs. Les lettres sont grandes ; elles atteignent généralement jusqu'à $0^m,02$ de hauteur. Leur forme est assez semblable à l'écriture ronde des inscriptions d'Indravarman et de Yasovarman qui sont antérieures de vingt à cinquante ans ; toutefois se

dessine déjà une tendance à la forme carrée qui s'accentuera pendant les siècles suivants. On y trouvera la lettre *r* sous ses deux formes : à une branche et à deux branches. L'état de conservation de ces documents laisse singulièrement à désirer et les lacunes sont énormes, ce qui tient surtout à ce qu'ils furent presque tous écrits sur une pierre trop tendre qui se ronge et se désagrège à l'air, ce grès rougeâtre et grossier que fournit le sous-sol de Koh Kér.

Sur la paroi de gauche de la galerie qui forme l'intérieur de la porte monumentale de l'est de la troisième enceinte du temple principal a été écrite une grande inscription dont il ne reste que des fragments de vingt-trois lignes. Elle semble servir de préambule, pour ainsi dire, aux diverses inscriptions de Koh Kér. Elle débute, en effet, par cinq lignes en sanscrit qui contenaient, selon M. Barth :

Une invocation à la divinité (dont le nom manque), des indications astrologiques et des donations de biens (objet de l'inscription) par un roi qui était nommé. Il ne reste de son nom que la terminaison *Varman* commune à tous les rois du Cambodge, mais ce nom ne peut être que celui de Jayavarman, même au point de vue des « exigences métriques ». La correction de la langue est parfaite, autant qu'on en peut juger par les fragments conservés.

La lacune du nom sanscrit de la divinité est assez regrettable ; ce nom nous aurait appris quel était ce dieu que les inscriptions khmères appellent simplement le *dieu royal* (kamratèn jagat raja) ou, comme ici, le *dieu de la royauté, du règne* (kamratèn jagat rajya). Mais en ce qui concerne le nom du roi, il n'y a pas de confusion possible. C'est Jayavarman IV, le roi qui régnait aux diverses dates que nous verrons burinées en chiffres ici même. D'ailleurs si son nom n'existe plus dans les inscriptions estampées en 1883, il se trouvait encore sur un fragment recueilli en 1876 par M. Harmand et reproduit au Ier volume des *Annales de l'Extrême Orient*, page 360, où je lis nettement «... s'aka, la poussière des pieds sacrés (c'est-à-dire Sa Majesté)... S'ri Jayavarmma deva... »

Dans les fragments d'inscription khmère qui font suite aux cinq lignes sanscrites étudiées par M. Barth et sur plusieurs fragments épars de l'inscription de l'autre paroi de la même galerie on lit une date en chiffres : 854 s'aka (= 932 A. D.), des noms d'esclaves sacrés et de leurs pays, et quelques totaux d'esclaves tels que 160 et 173.

Sur le pilier de droite du porche de cette porte monumentale une inscription de vingt-six lignes, écrite sur une pierre tendre et très rongée, ne contenait aussi qu'une liste nominative d'esclaves.

Au pilier de gauche, une inscription de quinze lignes, très mal conservée pour la même raison, aurait présenté plus d'intérêt. Je lis dans ce qui en reste que :

En 851 s'aka (= 929 A. D.) le Bhagavan (le Bienheureux, le grand prêtre, je pense), du dieu de la royauté informa (Sa Majesté qu'il consacrait) à cette divinité divers objets du culte laissés dans *l'as'rama* (le monastère) de *S'antipada* (lieu de félicité). Vingt-cinq esclaves du dieu, hommes et femmes, énumérés nominativement habitent le pays de Chok Tanda. D'autres esclaves demeurent au pays de S'ankarayaga.

Les inscriptions de l'autre porte monumentale, celle de l'ouest, sont dans le même état, ne présentent plus que courts fragments épars. Nous y lisons une date où manque le chiffre des centaines :

(8)52 s'aka, au troisième jour de la première quinzaine du mois de Vais'akha (mai) il y eut un ordre de donation (vrah s'asana) de Sa Majesté (adressé) au mraten Rudracarya... dans le pays de Karel, territoire de Bhimapura. Encore une autre donation royale dans le pays de Mula des'a... Ces donations sont faites au dieu de la royauté. Liste nominative des esclaves sacrés qui sont les objets de ces donations. Prescriptions relatives au riz (*tandula*, grain) quotidien et au riz spécial des huitième et quatorzième jours de chaque quinzaine.

Sur les piliers des portes et de la galerie du petit monument situé au delà de l'angle nord-est du Rahal, les trente-cinq inscriptions, d'une hauteur moyenne de 1m,50, larges de 0m,40, comptant trente lignes environ chacune, soit près d'un millier de

lignes, n'en forment probablement qu'une seule, le sens continuant des unes aux autres, les mots étant même souvent coupés, moitié au bas d'une inscription, moitié au commencement de la suivante. Ces documents écrits sur la pierre tendre du pays ont beaucoup souffert des injures du temps et leur mauvais état de conservation ne permet pas d'en rétablir l'ordre; ce qui n'aurait, d'ailleurs, qu'un intérêt relatif, toutes ces inscriptions ne contenant que les interminables listes nominatives des esclaves sacrés.

Ces esclaves sont qualifiés *tai*, *tai rat*, *tai pau*, *si*, *si rat*, *si pau*, *gho*, *gval*, *lap*, *lvan*, et rarement *khnum*, « esclaves »; quelquefois on donne l'indication du nombre de leurs *kvan*, « fils ». Je transcris ici tous ces titres appliqués pendant le IXe siècle s'aka aux esclaves ou serfs sacrés, selon leur situation sociale ou selon leurs fonctions aux temples, et qui constituent, en ce moment, l'un des points les plus obscurs des textes en langue vulgaire. *Si* et *tai* sont évidemment des qualificatifs donnés, le premier à la plupart des hommes et l'autre aux femmes. En comparant les mots anciens aux termes modernes qui leur ressemblent et, sans rien garantir, bien entendu, on pourrait supposer que :

Pau signifie « encore à la mamelle ».

Rat, « qui court, qui peut courir ».

Lap, « qui est infirme »?.

Gval, « qui garde les troupeaux ».

Lvan, « qui rampe » ou « qui est rapide ».

A Koh Kér ces *lvan* semblent désigner une catégorie spéciale de gens séparés des autres dans chaque pays.

Les noms, sanscrits ou indigènes, des lieux où habitent les serfs et esclaves sacrés sont encore reconnaissables en assez grand nombre dans ces inscriptions qui totalisent toujours le chiffre des esclaves de chaque village et qui indiquent souvent la ville, le chef-lieu provincial dont le pays relève. Je crois inutile de reproduire ici ces noms de lieu et je me borne à citer Srane, prononcé Sre-nguê et qui signifie « riz sauvage ». C'est aujourd'hui le nom d'un petit district ou canton situé à l'ouest de Kampong Thom, le chef lieu de la province de Kampong Soay.

A *Prasat chen*, « les tours des Chinois » étaient encore visibles,

outre divers petits fragments, deux grandes inscriptions de quatre-vingts lignes environ chacune, en très mauvais état et qui n'ont été estampées qu'avec difficulté. Elles contiennent également des listes nominatives d'esclaves ou de serfs sacrés, mais ici on ne peut plus distinguer de nom de pays.

En résumé il y avait, à Koh Kér, plus de quarante inscriptions comprenant environ quinze cents lignes et plus de quatre mille noms de serfs ou d'esclaves sacrés. Beaucoup d'autres serviteurs sont seulement indiqués dans des totaux donnés par pays. « On demeure confondu devant ce gaspillage de main d'œuvre. A l'état complet, cet énorme registre de pierre couvrait plus de huit cents mètres carrés de surface » (Barth). Nous pouvons accepter avec quelque résignation la perte de la majeure partie de ces inscriptions, abîmées avant ma visite par les injures du temps ou le vandalisme des hommes. Je ne vois à regretter sérieusement que les inscriptions du temple proprement dit qui nous auraient, selon toute probabilité, donné le nom sanscrit de la « divinité royale ».

Tels sont, dans leur ensemble, les documents épigraphiques et les monuments de Koh Kér.

On trouva sur place la limonite et le grès grossier rougeâtre. Des briques en quantité relativement peu considérable furent apportées de près ou de loin. Certaines parties de choix, les encadrements, les colonnettes et les linteaux de la plupart des portes furent transportées de très loin sans doute et provenaient des ateliers officiels, installés près des carrières, où se maintenaient les traditions des sculptures fines et fouillées. Même en tenant compte des difficultés locales ou de circonstance, ainsi que de la rapidité de l'exécution de ces constructions, il est permis d'affirmer qu'elles ne sont pas d'une grande époque. Le goût lourd et peu gracieux des architectes trahit plutôt un affaissement momentané et ces édifices médiocrement soignés, quoique d'un style puissant, sont très inférieurs aux grandes œuvres de l'architecture cambodgienne, soit antérieures comme le Bayon et Angkor Thom, soit postérieures telles que Angkor Vat et Ta Prom. Il est naturel, du reste, de constater que la puissance d'inspiration ne put pas se maintenir constamment au même niveau

pendant les trois siècles que dura la période des grands monuments. Sachons du moins gré à Jayavarman IV d'avoir si clairement signé son œuvre, grâce aux nombreuses inscriptions qu'il fit buriner à Koh Kér, grâce au nom indigène du lieu choisi, nom que mentionnent plusieurs documents épigraphiques répandus en diverses parties du Cambodge. Si tous les grands bâtisseurs qui le précèdèrent ou qui le suivirent avaient agi de même l'histoire des fils de Kambu en serait singulièrement simplifiée.

II

PHNOM SANDAK

Phnom Pêâl et Phnom Sândàk sont deux collines de grès situées à une petite lieue l'une de l'autre, environ par 14' de latitude nord et 102° 10' de longitude est, c'est-à-dire à une cinquantaine de kilomètres au sud, un peu est, du monument appelé Preah Vihéar qui a été construit sur un pic de la chaîne des monts Dangrèk, et à une vingtaine de kilomètres au nord du monument de Koh Kér. Ces collines, qu'on groupe de loin sous la dénomination de Phnom Pèâl Sandàk sont, de même que le monument de Koh Kér, comprises dans le district de Promotép (= Brahmadeva) de la grande province de Kompong Soay.

Elles s'allongent de l'ouest-sud-ouest à l'est-nord-est. Phnom Pêâl, colline de 120 mètres de relief, n'a rien de remarquable. Mais à l'ouest, Phnom Sândâk (= Santak), haute d'une centaine de mètres offre, à son extrémité nord-est et aux deux tiers de sa hauteur, une esplanade, ménagée par la nature et où les hommes construisirent un temple qui fait face à l'est. Il comprend une première cour et l'enclos du monument proprement dit.

On l'aborde par un *gopoura* ou porte monumentale communiquant à droite et à gauche avec des galeries qui règnent sur toute la largeur de la première cour qu'elles limitent à l'est.

Quatre stèles couvertes d'inscriptions étaient couchées, soit sous ce gopoura, soit à côté. Au delà de cette porte monumentale une dizaine de piliers encore debout sur deux lignes, paraissent attester l'existence d'une galerie probablement recouverte en bois et en chaume qui conduisait de cette première à la seconde porte. Des deux côtés de cette galerie s'étendait la cour, profonde d'une quinzaine de mètres, large d'abord de 25 mètres, puis s'élargissant à angle droit pour former une terrasse devant le second enclos. Un mur en limonite, haut de 1^m,50, soutenait cette cour sur ses faces latérales.

A l'ouest, l'enclos du monument était fait d'un simple mur en limonite mesurant environ 60 mètres est-ouest et 40 mètres nord-sud. Au milieu de sa face orientale une porte monumentale en grès abritait de nombreux Bouddhas de bois ou de vil métal qui indiquent que le monument fut, postérieurement à sa construction, affecté au bouddhisme. Une inscription a été gravée sur la paroi de gauche de l'issue extérieure de cette seconde porte monumentale ; et une dernière stèle plate se trouvait dans l'intérieur de l'enclos où avaient été élevées dix constructions, soit : une tour principale précédée d'une galerie, dans l'axe des deux portes monumentales ; trois autres tours sur la même ligne que la précédente, deux au nord et une au sud ; une cinquième tour en avant de cette dernière ; trois petites tours ou édicules sur une seconde ligne derrière le sanctuaire ; et enfin deux longues galeries courant le long des faces méridionale et occidentale du mur d'enceinte.

Construit en grès, ce monument est fruste, dépourvu de sculptures et n'est remarquable que par ses inscriptions que nous examinerons en détail.

L'une des stèles plates du gopoura de l'est, gravée sur ses deux grandes faces, compte, d'un côté, quarante-huit lignes surmontées du signe mystique *om* et, de l'autre, quarante-quatre lignes au-dessous d'une autre exclamation mystique, *hum*. Cette inscription sivaïte, écrite entièrement en sanscrit, n'a pas encore été traduite. Son état de conservation est excellent.

Il n'en est pas de même d'une deuxième stèle dont la pierre,

trop tendre, est tellement rongée par le temps qu'on ne peut même compter avec certitude les lignes qui ont été gravées sur ses deux faces. L'inscription était en langue sanscrite et sur une des tranches ou petites faces de la stèle était écrite en khmer une liste d'esclaves sacrés qualifiés *gho* et *tai*.

Une autre stèle, en bon état de conservation, est gravée sur trois côtés; une grande face porte une inscription sanscrite de quatorze lignes traduite par M. Barth.

Après avoir rendu hommage aux dieux de la triade : Siva, Visnu, Brahma et à la déesse Aparna, une des formes de Durga, cette inscription fait l'éloge du roi Jayavarman II auquel les rois de la branche de Yas'ovarman aimaient à se rattacher. « Dans cet éloge il y a deux choses à retenir, une allusion probable à l'avènement de Jayavarman par suite de l'extinction de la ligne directe dans la maison royale du Cambodge et l'établissement de la *puri* de ce roi sur le mont Mahendra qui est présenté comme un événement prodigieux ». Après la quatorzième ligne l'inscription est brusquement interrompue et toute la moitié inférieure de la face est restée en blanc.

L'autre face de cette stèle contient une inscription sanscrite de vingt-sept lignes traduite de même par M. Barth. Elle rend hommage aux divinités de la trimurti : Siva, Visnu, Brahma et aux déesses Gauri et Sarasvati, fait l'éloge amphigourique et insignifiant du roi Yas'ovarman et relate l'objet de l'inscription, une fondation faite par un religieux dont le nom n'est pas donné, et dont nous savons seulement qu'il était le disciple d'un religieux s'iva Soma et qu'il avait été nommé par le roi Yas'ovarman, instructeur sans doute de grammaire et de langue sanscrite dans le domaine de S'ri Indravarmes'vara. Ce domaine dont la situation n'était pas indiquée, ajoute M. Barth, mais qui a très bien pu se trouver à Phnom Sândâk même ou dans le voisinage, était sans doute une donation faite par le roi Yas'ovarman à S'iva, en mémoire de son père Indravarman et dans les dépendances de laquelle il y avait un *matha* ou école conventuelle. Quant à la fondation du moine s'ivaïte anonyme, elle a consisté dans la restauration, sur la montagne même du Phnom Sândâk

qui est désigné comme un *s'iva pura*, une résidence de S'iva, du culte d'un ancien linga qui était tombé en décadence, dans l'érection d'un nouveau linga sous le vocable de S'ri Bhadres'vara et dans la dotation de ce linga. La fondation est de l'an 817 s'aka qui correspond à 895-896 de notre ère, mais l'inscription est probablement postérieure de quinze à vingt ans à cette date, car elle a dû être composée après la mort de Yas'ovarman.

Dans ce qui précède, j'ai reproduit en substance ce que dit M. Barth, mais je me permets de faire des réserves en ce qui concerne la situation probable du domaine de S'ri Indravarmes'-vara que je serais plutôt tenté de placer aux ruines de Loléi, province de Siem Réap, monument élevé par Yas'ovarman à la mémoire de son père Indravarman et où nous savons que la tour de gauche de la première rangée était précisément consacrée au dieu S'ri Indravarmes'vara. J'ajoute aussi que s'iva Soma me paraît être ce même personnage que des inscriptions khmères appellent S'ivasoma, qui fut le guru du roi Indravarman, et dont le plus brillant élève fut le brahmane Vamas'iva, petit-fils de S'iva Kaivalya, celui-ci guru et purohita de Jayavarman II. La fondation faite à Phnom Sândâk en 817 s'aka par un moine anonyme, professeur de grammaire, ne peut guère être attribuée, il est vrai, à Vamas'iva qui remplissait à cette époque les plus hautes fonctions sacerdotales, après avoir été l'upadhyaya d'Indravarman et le guru de Yas'ovarman lui-même.

Les détails de cette donation sont portés dans l'inscription khmère de trente-trois lignes très courtes écrites sur l'une des tranches ou petites faces de la stèle. Les limites des champs des divinités de Sivapura et de Sivalinga sont mentionnées aux quatre points cardinaux : *daksina*, *pas'cima*, *purvva*, *uttara*. Il ne serait pas sans intérêt de comparer les noms de lieu, très clairement indiqués, à la topographie actuelle du pays, mais cette topographie n'est pas faite. L'inscription khmère se termine par l'imprécation finale menaçant des enfers, eux et leurs familles (*gotra*), ceux qui enlèveront ces biens tandis que ceux qui les respecteront (jouiront des cieux. Cette fin de formule n'existe plus ici, mais elle est d'usage)

La quatrième stèle plate trouvée au gopoura oriental de Phnom Sândâk est gravée sur une seule de ses faces par une inscription khmère de vingt et une lignes, d'une écriture cursive, tracée avec négligence et sans aucune virama, ce qui augmente les difficultés de la lecture. L'état de conservation est passable malgré quelques taches dues aux éclats de la pierre.

Cette inscription nous apprend que, en 878 s'aka (fin de 956 ou commencement de 957 A.D.), le huitième jour de la première quinzaine de Pusya (janvier), lundi, il y eut un ordre de donation de Sa Majesté (le roi n'est pas nommé, mais nous savons que Rajendravarman régnait à cette date) adressé au Seigneur, chef du mont de Sivapura (Phnom Sândâk) et au Seigneur S'ri Virendravijaya, leur prescrivant de dresser la liste des biens et des gens appartenant à trois personnages qui étaient le brahmane Acarya Bhagavan, le Kamraten an Rajaputra, et un autre jeune Kamraten an, frère cadet du précédent (ces deux derniers semblent être des membres de la famille royale), ordonnant d'établir l'inventaire de tous leurs biens : esclaves, bœufs, buffles, éléphants, chevaux, plateaux et autres ustensiles, et de faire la répartition des propriétés, des champs et des esclaves du feu sacré. Suit la liste nominative d'une soixantaine d'esclaves qualifiés *si*, *gho* et *tai*. Leurs enfants sont indiqués à l'occasion. Ces esclaves habitent en sept lieux différents qui sont nommés. L'inscription donne aussi des renseignements sur la situation des champs.

Cette donation royale paraît être faite à la suite d'une confiscation.

Passant à la seconde porte monumentale, nous y trouvons, burinée sur la paroi de gauche de son issue extérieure, une inscription de trente lignes qu'un examen plus attentif permet de décomposer en cinq petites inscriptions, respectivement de six, quatre, quatorze, deux et quatre lignes, toutes en langue khmère, excepté la seconde qui est en sanscrit et qui est mieux soignée. Dans les parties en langue vulgaire, dont l'écriture est cursive, on s'aperçoit trop que ces textes ont été gravés sur place par un lapicide peu soigneux ou peu habile. En outre, la pierre est usée,

beaucoup de lettres et même des lignes entières sont perdues.

Après trois lignes presque totalement ruinées nous lisons que, en 963 s'aka (= 1041 A D.), Sa Majesté Suryavarman proféra verbalement (uccarana) l'ordre de donation inscrit ici, donnant au Kamratèn An de Sivaspada (*sic*, c'est-à-dire, probablement, au chef du temple de Prasat Preah Neak Buos, monument situé à deux ou trois journées de marche vers l'est), l'ordre de le graver sur la pierre.

Suivent les quatre lignes de sanscrit où l'on remarque, outre les noms royaux de Jayavarman et de Suryavarman, celui d'un pandit, le Kavi Yogindra, qui paraît être le purohita de Suryavarman.

Le troisième texte, autant qu'on en peut juger par le peu qui reste lisible, est l'inscription d'un ordre royal adressé aux chefs de S'ivapura et à la sainte assemblée des ascètes de S'ivasthana leur prescrivant d'établir pour le roi un rapport sur les fournitures nécessaires au culte et à l'entretien du monastère. L'approbation donnée à ce rapport le transforma en ordre royal de donation. Les esclaves achetés par les religieux de S'ivasthana furent aussi affectés au temple, suivant des règles de répartition qu'il faut deviner dans les mots épars qui subsistent. Des lignes semblent même avoir été martelées.

Le quatrième texte commence par une date presque effacée totalement, mais que je crois lire 970 s'aka (on sait que Suryavarman Ier régna jusqu'en 971). En cette année, ce prince envoya un secrétaire royal vers le grand prètre de S'ivasthana pour graver une inscription.

Quant au dernier de ces cinq textes il semble être antérieur aux précédents, car il débute par une date en chiffres dont le premier ressemble à un 8; on lirait 843 ou 853 s'aka, les chiffres étant trop usés pour rien affirmer. On distingue dans ces quatre lignes : S'ivasthana, S'iva pura, monastère, esclaves.

La dernière stèle trouvée dans ces ruines était une stèle plate, gisant à côté du sanctuaire, qui devait compter sur chacune de ses grandes faces plus d'une quarantaine de lignes d'une écriture carrée, aux fleurons bien détachés, soignée, fine et nette quoi-

que un peu grêle. C'est l'écriture du règne de Suryavarman II, du XIe siècle s'aka. Dans le texte khmêr sont intercalées, de distance en distance, des s'loka ou strophes sanscrites n'occupant guère plus d'une ligne chacune et dues, s'il faut en croire l'auteur du document, au roi lui-même.

Cette stèle, qui nous aurait fourni, si elle était restée intacte, de nombreux renseignements sur la fin du x siècle s'aka et sur la première moitié du XIe, a été abîmée systématiquement pourrait-on dire, comme paraissent l'avoir été la plupart des inscriptions khmères de cette époque. Elle a été estampée en cinq fragments dont le raccord n'est pas facile, les lacunes étant trop considérables.

Les lignes incomplètes de ces fragments mentionnent un personnage disparu depuis plus d'un siècle, le saint guru du roi qui est allé au Paramaviraloka (c'est à dire de Jayavarman V qui régna de 890 à 924 s'aka). Puis ils donnent la date en chiffres de l'avènement d'Udayadityavarman, 971 s'aka (le dernier chiffre est douteux ici, il est vrai, mais la date est connue par d'autres documents), les noms de ses successeurs : Harsavarman III, Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier « qui était le frère aîné » de son prédécesseur. Ces trois princes paraissent avoir reçu l'ondoiement royal des mains d'un brahmane qui est, avec le roi régnant Suryavarman II, le personnage en relief dans ce texte tronqué. Ce brahmane porte les titres un peu emphatiques et très fréquemment reproduits de Bhagavat Pada Kamraten An guru S'ri Divakarapandita, et même, vers la fin, il est gratifié par le roi d'un *Dhuli jen*, « poussière des pieds » supplémentaire.

Pendant les règnes des trois prédécesseurs immédiats de Suryavarman II, cet éminent personnage fit de nombreux sacrifices, ordonna de creuser des mares, contribua à diverses fondations et à des dons de biens, d'objets du culte, d'éléphants, de chevaux, et de serfs sacrés, faits aux brahmanes, aux panditas et aux divinités de tous les lieux de dévotion ou de pèlerinage (sapa devata ksetra).

Ce fut encore lui qui ondoya Suryavarman II à l'avènement (dont la date 1034 s'aka = 1112 A. D. est donnée en chiffres) de ce prince, petit-fils (il faut sans doute entendre petit-neveu)

par sa mère, de ses deux prédécesseurs, Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier. Sitôt monté sur le trône, le jeune roi accomplit les cérémonies (diksa) du pontificat royal, étudia les diverses sciences religieuses (siddhanta), à commencer par les mystères sacrés (vrah guhya), fit célébrer les grandes fêtes littéraires (s'astrotsava) et distribua en abondance les honoraires religieux (daksina) aux prêtres, ainsi que de nombreux présents de palanquins, parasols, chasse-mouches, ornements incrustés de pierreries, boucles d'oreilles, bracelets, bagues, anneaux de pieds, urnes, aiguières, crachoirs, etc. Il fit aussi accomplir annuellement les dix millions d'oblations saintes (koti homa), les cent mille oblations saintes (laksa homa), les grands holocaustes (maha homa) ainsi que les sacrifices aux saints ancètres. Suit l'insertion de la sainte poésie de Sa Majesté Suryavarman (une strophe sanscrite qui paraît répéter ce qui précède immédiatement). Puis le texte khmêr reprend en énumérant de nouveaux dons de toutes espèces : or, argent, pierreries, parasols, pays, esclaves mâles et femelles, éléphants, chevaux, bœufs et buffles offerts, semble-t-il, par le Haut guru S'ri Divakarapandita, au nom du roi sans doute, aux divinités de tous les lieux de dévotion et en particulier à S'ri Bhadresvara. Nouvelle insertion de la poésie sacrée du roi. Autres donations aux divinités. Texte sanscrit. Encore des bassins creusés, des monastères fondés et des esclaves donnés par Divâkara. Mention de la famille royale, des princes royaux et des grands officiers. Des ornements sont placés sur les tours (prasada) et sur les pyramides (prangana; au Cambodge ce terme désigne les pyramides de préférence aux cours et préaux). Passant sur d'autres répétitions, on peut signaler des dons au dieu S'ri Campes'vara et une date en chiffres, 1041 s'aka (= 1119 A. D.). Un dernier fragment indique, en divers pays, des terres dont les limites sont déterminées par des bornes sacrées et donne deux listes nominatives de *Tèn* et de *Loñ*, c'est-à-dire de femmes et d'hommes, serfs ou esclaves sacrés des temples.

III

PRASAT PREAH VIHÉAR

La province de Koukhan, qui s'étendait autrefois depuis la chaîne des Dangrêk jusqu'à la rivière du Moun, fut réduite par l'infiltration progressive des Laociens.

Dès qu'ils furent en nombre, ces immigrants demandèrent à former un district, puis une province qui releva directement de Bangkok; c'est celle de Sisakêt dont le territoire en maint endroit s'enchevêtre encore dans celui de Koukhan. Il reste donc aux Khmêrs et aux Kouys, les possesseurs primitifs, la partie méridionale de l'ancien Koukhan, plateau doucement incliné vers le nord, au sol sablonneux sur roche de grès, abondamment arrosé par les sources qui coulent des Dangrêk, parfois marécageux et assez boisé surtout aux abords de la chaîne.

On sait que cette chaîne qui court à peu près droit de l'ouest à l'est, sépare le bassin du Grand Lac de celui du Moun et figure un mur de soutènement entre deux terrasses d'altitude différente. Seulement, ce mur, aux énormes assises de grès, mesure 120 lieues de longueur et 300 mètres de hauteur moyenne. En plusieurs endroits et surtout aux deux extrémités il se relève en belvédères naturels, lance des pics et des crêtes qui dominentles deux vallées.

Maintes traditions locales font des Dàngrêk, « ces monts *du fléau* », les falaises que battaient les flots de l'Océan a cette époque reculée où tout le delta cambodgien et cochinchinois était encore sous les eaux. Sur les Dangrêk, selon ces traditions, s'échouèrent les bateaux qui portaient les ancêtres des Khmêrs dont le pays de Koukhan aurait été le premier établissement. Ce qui est plus certain, c'est que, bien des siècles plus tard, à l'époque où le Cambodge historique fut florissant, l'influence de sa littérature, importée directement de l'Inde, lui fit adopter cette chaîne comme un Himalaya en miniature où furent construits plusieurs temples et qui abrita de nombreux ermitages.

Entre tous ces temples, l'un des plus remarquable fut, sans contredit, Prasat Preah Vihéar (= Prasad Brah Vihar, les tours du saint temple bouddhique), au sud-est du chef-lieu de Koukhan, approximativement par 14° 20′ de latitude nord et 102° 20′ de longitude est, au sommet d'une montagne qui s'avance comme un promontoire à quelques centaines de mètres au sud de la chaîne qu'elle domine de tous côtés. Le sommet de cette montagne, coupé naturellement en esplanade, surplombe presque. d'une hauteur de 500 à 600 mètres, la plaine inférieure qui s'étend à perte de vue, couverte de forêts, océan de verdure où surgissent, semblables à des îlots, les monts des provinces de Kompong Soay et de Melou Préi. Vers le nord, la montagne, élevée de 200 mètres environ sur le plateau supérieur, descend en pentes très douces couvertes de forêts. La disposition du temple fut admirablement adaptée à ce site grandiose. Tourné au nord il échelonna sur la déclivité ses avenues, ses escaliers et ses galeries d'accès; sur l'esplanade terminale se dressèrent les tours du sanctuaire et les matériaux se trouvèrent partout sous la main, tout à proximité des diverses constructions, dans le grès rouge du mont.

Son grand bassin, appelé Srah Trao, qui semble, en partie du moins, creusé naturellement dans la roche du plateau, est situé à près d'une demi-lieue au nord du temple. De là on s'engage sur une longue avenue dallée qui monte doucement le flanc de la montagne. Tantôt la large roche de grès du sous-sol en fit tous les frais, tantôt les hommes y placèrent les dalles. A six cents mètres au delà d'une grotte appelée Chen Tiem, l'avenue se change en ponts supportés par de basses colonnettes; ces viaducs étagés sur des terrasses successives sont réunis par de courts escaliers qui, après vint-cinq à trente mètres d'ascension, permettent d'atteindre deux dragons lisses, sans sculptures, longs de 27 mètres, hauts de $1^{m},50$ qui flanquent une terrasse horizontale. Leur tête polycéphale, haute de 3 mètres, fait face au nord.

Une chaussée transversale part de ces dragons et s'enfonce à droite et à gauche comme pour indiquer l'enceinte extérieure du temple ainsi que la limite de la saillie que fait la montagne sur la ligne des Dangrèk. Après avoir ensuite franchi deux escaliers

entre lesquels est une autre terrasse, on atteint une première galerie en croix, mesurant environ 16 mètres nord-sud et 20 mètres est-ouest; haute, sobre de sculptures, construite en blocs lisses de grès rouge pris à proximité, cette première galerie est imposante d'aspect.

De là part une esplanade latérale qui va droit à l'est pour atteindre, au bout de quatre-vingts mètres environ, dans l'angle que fait le redan énorme du mont, un escalier de pierres qui descend jusqu'au bas des Dangrêk et qui permettait ainsi l'accès direct du temple aux gens de la plaine du grand lac. Non loin de l'extrémité inférieure de cet escalier de 400 mètres avait été creusée une mare appelée aujourd'hui Trepeang Kranh Pœut et située dans le district de Prasat Dâp, province de Kompang Soay. Au point de vue archéologique, cette mare dépend du monument de Preah Vihéar; de ses bords on aperçoit les tours et les galeries du temple qui se profilent dans le ciel, au sommet du pic.

Remontons le grand escalier pour continuer la visite du monument. De la première galerie en croix part une longue avenue dallée, bordée de deux rangées de beaux piliers carrés aux chapiteaux ornés d'acanthes. On laisse bientôt sur sa gauche un bassin rectangulaire, creusé dans le roc, mesurant environ 50 mètres sur 25; il est à sec en fin de saison.

Un escalier permet ensuite de gravir un gradin de 7 mètres de hauteur pour atteindre une seconde galerie en croix qui mesure environ 26 mètres nord-sud sur 33 mètres est-ouest. La porte de son extrémité méridionale qui fait face au sanctuaire est ornée de sculptures étagées, les seules à peu près que l'on rencontre dans ce temple de Preah Vihéar : elles représentent Vishnou couché sur le serpent et Laksmi à ses pieds; du nombril du dieu sort la tige de lotus dont la fleur sert de trône à Brahma; au-dessus un dieu sur un éléphant; plus haut la scène du barattement; tous motifs fréquemment reproduits sur les monuments cambodgiens.

De cette seconde galerie en croix part un autre viaduc, pont dallé supporté par de basses colonnettes, long de 54 mètres, large de 11, bordé aussi de deux rangées de piliers, et suffisamment

incliné pour qu'une boule y puisse rouler toute seule. Il accède à un escalier qui permet de gravir un gradin de 8 mètres et d'atteindre la troisième galerie en croix.

Les voûtes de cette galerie sont moins larges que celles de la précédente dont elle a à peu près les dimensions en longueur dans les deux sens. A droite et à gauche sont d'autres galeries qui ont la même disposition : autour d'un petit préau central, une galerie règne sur les trois côtés sud, est et ouest et la dernière face du rectangle est fermée par une autre galerie, droite celle-ci, longue de 32 mètres, large de 4, élevée sur un énorme soubassement de la hauteur d'un homme, donc hors de toute proportion avec l'importance de la construction. Ces deux galeries à soubassement sont très ruinées; une inscription a été gravée sur une paroi de la porte intérieure de celle qui est à l'est de l'axe du monument, c'est-à-dire à la gauche du visiteur.

Au delà de ce groupe de cinq galeries s'étend encore une avenue dallée horizontale, flanquée de deux dragons polycéphales, plus petits que ceux qui ont été rencontrés au bas du monument.

Enfin, un dernier escalier permet de gravir un degré de 4 mètres pour atteindre le temple proprement dit sur l'esplanade terminale du mont. Il se compose de deux rectangles, presque deux carrés, larges de 36 mètres environ et profonds, chacun, d'une quarantaine de mètres.

On accède à la cour antérieure par une porte monumentale devant laquelle sont assis, sur des trônes ou autels, deux personnages aux têtes et bras cassés; des inscriptions ont été gravées sur les deux parois de l'issue intérieure de cette porte monumentale. La cour antérieure est fermée sur sa face nord, ou face principale, par une galerie d'enceinte qui se prolonge en retour sur une grande partie des faces latérales; sur le reste de ces faces latérales a été élevé un mur simple qui fait au dehors une petite saillie rectangulaire, afin de laisser, dirait-on, plus d'espace autour de deux édicules, seules constructions élevées dans cette cour, à droite et à gauche d'une galerie d'axe en croix qui s'y projette en avant de la porte de la seconde cour.

Cette galerie en croix qui s'avance ainsi jusqu'au milieu du

premier préau sert donc d'amorce, pour ainsi dire, à la galerie d'enceinte qui règne sur les quatre faces de la seconde cour; au milieu de la face nord est une porte monumentale et un péristyle intérieur a été ménagé au centre de la face méridionale. Toutes ces galeries étaient hautes de 5 mètres.

A l'intérieur du second préau, mais en avant du centre s'élévait la grande tour, le sanctuaire. Un pilier ou fût carré de forme svelte et élégante, couvert d'inscriptions sur ses quatre faces a été trouvé dans ce sanctuaire et à côté gisait une stèle plate, écrite aussi sur ses quatre faces.

Enfin, deux tours se dressaient à droite et à gauche en dehors de l'enceinte de cette seconde cour et près de l'escarpement du mont. Toutes les tours et une grande partie des galeries de ce temple sont en ruines.

A part quelques portes, des corniches ou des frises, le monument de Preah Vihéar était très sobre de sculptures. Nous savons qu'il était entièrement construit en grès rouge pris à droite, à gauche ou derrière le temple; partout les traces de l'exploitation sont encore reconnaissables.

Derrière le temple, l'esplanade du mont s'avance encore en une terrasse triangulaire de 40 mètres de côté, merveilleux belvédère pour jouir, lorsque les pluies ont dégagé l'atmosphère, du paysage se déroulant à perte de vue sur les deux plaines et sur la ligne dentelée des Dangrêk qui les sépare. De nos jours, Preah Vihéar, ce monument désert, est encore un lieu de pèlerinage; les seigneurs et le peuple de Koukhan viennent y célébrer leurs fêtes du nouvel an.

Reprenons l'étude des inscriptions de ce temple dans l'ordre où elles ont été rencontrées.

Sur une paroi de la porte intérieure de la galerie sur haut soubassement située à l'est de la troisième galerie en croix a été gravée une inscription de soixante-huit lignes, ou, plus exactement, trois inscriptions successives séparées par de petits intervalles et respectivement de vingt-huit, vingt-sept et treize lignes.

La pierre est très usée, il ne reste du texte que de courts fragments. L'écriture est assez régulière.

La première inscription, en langue khmère, débute par une invocation sanscrite à S'iva et « aux autres gurus » suivie de la date en chiffres : En 960 s'aka (= 1038 A. D.), septième jour de la seconde quinzaine de Sravana (août), S. M. Suryavarman » semble donner des ordres aux fils et petits-fils du seigneur S'ri Rajapativarman. Il est question du pays d'Avadhya pura, « la ville basse », de S'ri Bhadres'vara, de Lingapura, de S'ri Sikhares'-vara. Le roi donne encore d'autres ordres, et à différentes reprises, mention est faite du dieu S'ri Sikharis'vara... les notables de tous pays doivent conduire les familles... les familles doivent s'efforcer de servir le dieu S'ri Sikharis'vara.

L'inscription qui suit, de vingt-sept lignes, est en langue sanscrite. On y lit le nom du roi régnant, Suryavarman.

Le troisième texte, en langue khmère, commençait par une date en chiffres, effacée par l'usure de la pierre, mais qui semble être aussi 960 s'aka. S. M. Sûryavarman prescrit encore de servir fidèlement le dieu S'ri Sikharis'vara. Il subsiste trop peu de vestiges des recommandations qui accompagnaient cet ordre.

L'autre groupe d'inscriptions de Preah Vihéar a été écrit sur les deux parois d'une issue intérieure du premier gopoura du temple proprement dit. A la paroi de droite on trouve une inscription de vingt et une lignes, ou plutôt une inscription khmère de neuf lignes et une inscription sanscrite de douze lignes.

Il ne reste que fort peu de chose lisible du texte khmèr, la pierre étant usée. Après des fragments de recommandations on y lit la date 948 s'aka (= 1026 A.D.), la plus ancienne date, semble-t-il, qui ait été écrite sur les inscriptions en langue vulgaire de ce temple. On y lit aussi le nom du dieu S'ri Sikhares'vara. Dans le texte sanscrit qui suit on remarque à plusieurs reprises le nom du roi Suryavarman.

Sur la paroi de gauche on compte trente-sept lignes qui, en fait, se divisent en trois inscriptions de dix, vingt-trois et quatre lignes. La première, en langue sanscrite, est très ruinée. Sans l'être autant, l'inscription khmère qui suit offre beaucoup de lacunes. La troisième est en piteux état. Ces trois documents ont la même écriture régulière du xe siècle s'aka.

Nous lisons dans le texte en langue vulgaire que : En 949 s'aka (= 1028 A. D.), à la nouvelle lune de magha (février) un seigneur dont le nom finit en *pati varman*, petit-fils du seigneur S'ri Rajapativarman d'Avadhyapura, baissant la tête, informa Sa Majesté Suryavarman au sujet de ... des dieux S'ri Sikharis'vara et S'ri Vriddhes'vara. Il est question, plus loin, des familles qui gardent les Annales de la descendance de Kambu (l'ancêtre légendaire de tous les Kambujas) et les Annales relatant la gloire des souverains de la terre depuis S. M. S'rutavarman (le fondateur de la dynastie indienne du Cambodge) jusqu'à S. M. Suryavarman (I[er]), prince issu de la royale lignée de S. M. S'rîndravarman le roi qui est allé à l'Is'varaloka (et qui régna de 799 à 811 s'aka) et jusqu'à la Haute Dame S'ri Viralaksmi, princesse issue de la royale lignée de S. M. S'ri Harsavarman le roi qui est allé au Rudraloka et de S. M. S'ris'ânavarman le roi qui est allé au Paramarudraloka (ces deux derniers sont les fils de Yas'ovarman; ils régnèrent à peu près de 830 à 850 s'aka). Tous ces précieux manuscrits semblent être déposés dans les temples des dieux S'ri S'ikha. ris'vara et S'ri Vriddhes'vara. Le roi octroie plus loin des biens ainsi que le pays de Vibheda qui lui était revenu en vertu des lois sur les Mritakadhana (biens des fonctionnaires décédés). Ces biens provenant du Mratan S'ri Prithivinarendra sont donnés au S'ri Sukarmma Kamsten. Le roi ordonne que cette donation soit burinée sur un pilier à S'ri Sikhares'vara et qu'elle soit burinée aussi sur une pierre qui sera laissée au pays de Vibheda. Sa Majesté accorde cette auguste faveur au S'ri Sukarmma Kamsten et à sa famille, leur laisse le pays de Vibheda que l'on appelle actuellement Kuruksetra, ajoute l'inscription.

Ce texte est suivi de deux lignes en sanscrit qui doivent répéter probablement la même chose, car on y lit les noms de Suryavarman, de Sukarmma, de Vibheda et deux fois celui de Kuruksetra. Le texte khmêr reprend ensuite disant que le seigneur S'ri Rajapativarman, inclinant la tête, informa le roi au sujet de la famille du Vap Mau, client du Kamsten S'rî Mahîdharavarman de Vrah Sruk et Sa Majesté ordonna de partager les terres (de cette famille) et de planter des bornes.

Au-dessous nous lisons que, en 950 (chiffres effacés, date douteuse) s'aka, le jour de la nouvelle lune de Vaisakha (mai), le seigneur S'rî Prithivîndrapandita, président du tribunal civil de la première catégorie, transmit un ordre royal de donation à un kamsten dont le nom finit en Varman, qui résidait à Avadhyapura et qui était le chef des travaux au (temple du) dieu S'ri Sikharis'vara, et on devait faire buriner (cet ordre royal) sur un pilier sacré de pierre.

Enfin dans le peu qui reste des dernières lignes de cette inscription nous lisons que, en 951 (date douteuse) s'aka, le cinquième jour de la deuxième quinzaine de caitra (avril) un seigneur, S'ri Ganitendra pandita, probablement aussi un autre seigneur nommé Vyampara du pays d'Avadhyapura et peut-être encore un Kamstèn dont le nom manque firent des dons de *tai* ou bayadères sacrées; une formule imprécatoire, ou plutôt un serment, terminait cette inscription.

Dans le sanctuaire de Preah Vihéar a été trouvé un pilier carré svelte et de forme élégante couvert sur ses quatre faces d'une inscription sanscrite écrite en ces caractères étrangers que nos indianistes appellent caractères du nord de l'Inde. Le fût ayant été brisé dans le haut il reste, sur chaque face, vingt-cinq à vingt-huit lignes séparées en deux colonnes. Au bas de la stèle ont été tracées deux lignes en langue khmère et en caractères cambodgiens.

On lit quelques dates dans l'inscription sanscrite de cette stèle qui a été étudiée par Bergaigne. Elle mentionne le roi Jayavarman II, roi en 724 s'aka, sa femme Prana appelée aussi Kamvujalaksmi, dont le frère Visnuvala reçut du roi des fonctions officielles, et les nombreux personnages composant depuis cette époque la généalogie de la famille de Sivasakti, l'auteur présumé de l'inscription. Elle rappelle plusieurs donations royales faites généralement à l'occasion d'érections d'idoles par les personnages mentionnés. Ainsi un linga d'or fut érigé sur une terre donnée en 803 s'aka. Salam, ministre de la guerre, érigea dans le village de Sthaligràma un nouveau linga de S'iva en 815 s'aka (l'année de la fondation de Loléi par Yasovarman). C'est la dernière date qu'on lise

sur ce document. La généalogie présente, dans la même famille, un mélange de noms indigènes et de noms sanscrits, et parmi ceux-ci des noms empruntés au culte de Krisna tels que Kesavabatta, Krisnapala. L'inscription fait aussi l'éloge de Sivasakti devenu chef des maîtres de la doctrine sivaïte et dit que ce personnage a rempli les fonctions de gardien de tous les biens précédemment énumérés.

Les deux lignes écrites au bas de la stèle en langue khmère et en caractères du pays ont de grandes lacunes, la pierre étant très rongée. Dans ce qui subsiste nous lisons le nom du stèn (titre indigène qui paraît réservé aux brahmanes) Sivasakti, l'auteur précisément de l'inscription sanscrite. Ce personnage aurait paraît-il, reçu directement « un ordre de Siva » (Sivajña) prescrivant d'enlever du Yasodharagiri (une idole, sans doute, qui devait être indiquée ; j'aurai ailleurs l'occasion d'identifier cette montagne nommée ici Yasodharagiri) et d'ériger de nouveau (cette idole, de la consacrer) au dieu Sikharisvara (c'est-à-dire là où fut trouvé le document, à Preah Vihéar). Cet ordre du dieu était accompagné de la recommandation de le reproduire sur une inscription. Suit une date en chiffres, très nette : 969 s'aka (= 1047 A. D.), le dixième jour de la première quinzaine d'un mois dont il ne reste que la première syllabe, un jeudi. Dans les quelques lettres qui subsistent à la suite de cette date il est question encore de l'ordre de Siva ainsi que de l'auguste faveur de S. M. (Su)rya(varman).

En ce qui concerne le mois de cette date j'aurais été tenté de lire vai (s'akha = mai). Bergaigne et M. Barth s'accordent pour lire tai(sya) ou tai(sa) « identique à Pausa et correspondant au signe du Sagittaire ». M. Barth ajoute : « Cette date se vérifie en effet, pour l'année saka 969 courante, au jeudi 17 décembre (nouveau style) 1046 A. D. ». Je n'ose donc insister en faveur de ma lecture et je me borne à faire remarquer que, sauf erreur de mémoire, je n'ai jamais rencontré ce terme de taisa dans les noms des mois donnés par les inscriptions en langue vulgaire.

Sur un autre point beaucoup plus important, celui de l'époque où fut écrite l'inscription sanscrite de ce pilier, je me permets d'avoir une opinion différente de celle de Bergaigne. Visant la

dernière date lisible de ce document qui est 815 s'aka et surtout s'autorisant de la forme de ses caractères il l'a placée parmi les inscriptions du règne de Yasovarman et il ajoute, en conséquence, que le seul point de contact entre l'inscription khmère de la base datée de 969 s'aka et l'inscription sanscrite antérieure paraît être le nom de Sivasakti resté lisible en dépit des éraflures de la première face de cette base.

Je pense, moi, qu'il y a dans ce point de contact une forte présomption en faveur de l'hypothèse qui attribuerait les deux textes au même auteur. La courte inscription khmère écrite au bas des stances en caractères étrangers semble les expliquer brièvement, les dater et les signer. L'écriture étrangère qui apparaît brusquement sur la pierre à l'époque de Yasovarman n'a pas dû s'évanouir de même; elle a pu se conserver dans les écoles et reparaître accidentellement dans cette inscription du règne de Suryavarman Ier. Une autre raison milite très sérieusement en faveur de mon hypothèse. Il ne s'écoula qu'une vingtaine d'années entre la mort de Jayavarman II et l'avènement de Yasovarman. Ce laps de temps suffit-il au placement des générations que donnent les généalogies tronquées du document, si loin qu'on les fasse remonter dans ce long règne de Jayavarman II?

Il en résulte, à mon avis, que, contrairement à l'opinion de Bergaigne, les inscriptions de Preah Vihéar ne sont pas des IXe, X^e^ et XIe siècles s'aka, mais seulement de ces deux dernières époques, c'est-à-dire du règne de Suryavarman Ier, qui semble bien avoir été le fondateur de ce monument, et de celui de Suryavarman II qui y fit buriner le document dont nous allons nous occuper.

C'est la stèle à quatre faces, deux grandes et deux petites, trouvée devant le sanctuaire. Par l'écriture et par le contenu elle est tout à fait semblable à l'autre stèle laissée par ce roi Suryavarman II et que nous avons vu gisant près du sanctuaire de Phnom Sândâk : même écriture fine, régulière, bien tracée, ferme, à fleurons détachés. Les noms propres, les expressions, des phrases entières ainsi que les stances sanscrites se suivent dans

un ordre identique. La malechance qui a poursuivi les documents en langue vulgaire de cette époque s'est encore manifestée ici. Non que la stèle soit brisée, mais la pierre trop tendre s'est tellement usée sous l'action du temps que souvent les lignes mêmes sont à peine reconnaissables. Dans son ensemble le monument est encore moins utilisable que celui de Phnom Sândâk qui présente des fragments d'une grande netteté. Au moins la stèle de Preah Vihéar a l'avantage de donner une idée de l'étendue totale du document. On y compte quarante-huit lignes sur la première grande face, cinquante-six sur la seconde, vingt-trois et sept lignes sur les petites faces; au total cent trente-quatre lignes. Analysons ces vestiges en passant plus rapidement sur les parties du texte qui répètent simplement ce que nous connaissons déjà par les fragments de la stèle de Phnom Sàndâk. Sur les grandes faces après deux lignes de sanscrit très endommagées nous lisons que :

Vers 1040 s'aka (=1118 A. D.), cette date en chiffres est à peu près effacée), Sa Majesté Suryavarman II séjournant à ... les senapati... le grand justicier du royaume, préposé aux peines et aux récompenses (c'est-à-dire le ministre de la justice criminelle et les Sanjak (les dévoués? les frères d'armes? du roi)... S. M. Suryavarman descendit...» L'inscription après ce début fait un retour sur le passé, parle de l'avènement du roi Udayadiyavarman (en 971 s'aka), mentionne ensuite le Bhagavat Pada guru Divakarapandita), les rois Harsavarman III et Jayavarman VI. C'est ce dernier prince qui donna à Divakarapandita les titres de Bhagavat Pada Kamratèn an. Alors, ce brahmane fit de nombreuses donations pieuses de biens, d'ustensiles du culte, de bestiaux, ainsi que des offrandes à tous les dieux. Jayavarman VI accomplit des pèlerinages. A l'avènement de S. M. Dharanindravarman Ier, l'auguste frère aîné de S. M. Jayavarman VI, le royal ondoiement fut exécuté par le saint guru Divakara et, à la suite de cet événement, on renouvela les sacrifices et les donations de toutes sortes.

Puis en 1035 s'aka (le 5 doit être dû à une faute du lapicide : les deux chiffres 4 et 5 diffèrent peu; en tous cas nous savons

que Suryavarman II monta sur le trône en 1034 s'aka = 1112 A. D.), Sa Majesté Suryavarman, petit-fils (pour petit-neveu), du côté maternel, de Leurs Majestés Jayavarman VI et Dharanindravarman Ier, étant monté sur le trône, invita ce Vrah guru à faire le royal ondoiement. Ensuite eurent lieu les études religieuses du roi, l'accomplissement des fêtes solennelles et les donations royales, ainsi que l'exécution des dix millions et des cent mille holocaustes (koti homa, laksa homa). Insertion du saint s'loka sanscrit de S. M. Suryavarman. Enumérations des donations religieuses en ornements, ustensiles, terres, esclaves et bétail. Offrandes de biens faites par le Vrah guru aux dieux de tous les lieux de dévotion, à commencer par S'ri Bhadres'vara, c'est-à-dire S'iva. Autre strophe du roi. Nouvelles énumérations de donations religieuses.

En cette partie, l'inscription devient de plus en plus ruinée et on ne peut lire que des mots épars où nous distinguons que le seigneur guru Divakarapandita fit des offrandes au dieu Sikhares'vara (le dieu de Phnom Preah Vihéar) en ornements incrustés de pierreries... Des ornements précieux couvraient la surface des tours, des saintes pyramides, des saintes avenues jusqu'aux aires où était brûlé le paddy. Une date en chiffres, dont le dernier, 1 probablement, a disparu nous apprend que, en 1041 s'aka (= 1119 A. D.), S. M. Suryavarman ordonna de lever les ouvriers du service royal, c'est-à-dire les ouvriers corvéables dans les première, deuxième, troisième catégories (et probablement aussi dans la quatrième, mais il y a ici une lacune). On érigea des tours, on creusa des bassins. Suivent des renseignements sur des terres données, sur leurs limites et une liste nominative d'environ quatre-vingts serfs ou esclaves sacrés, mâles et femelles, qualifiés *lon* et *tèn*. Encore d'autres terres et d'autres esclaves.

Sur une petite face de la stèle, après le nom du roi Suryavarman qui subsiste dans une partie presque totalement effacée, nous lisons que, en 1043 s'aka (= 1122 A. D.), le neuvième jour de la première quinzaine de Magha (février), mercredi, le Dhuli Jèn Vrah Kamratèn An S'ri Divakarapandita racheta la terre.. Rudrâlaya.

L'autre petite face ne contient plus guère que des fragments de la formule imprécatoire finale : (ceux qui) observeront (ces prescriptions jouiront des) cieux. Quant à ceux qui violeront (les prescriptions gravées sur ce) pilier (= stambah)-ci, ceux-là iront (souffrir) aux enfers tant que durera la lune sainte.

On voit que ce fut entre 1041 et 1043 s'aka que ce haut personnage reçut de la faveur royale le nouveau titre de Dhuli Jèn, « poussière des pieds ».

Je résume cette étude sur Prasat Phnom Preah Vihéar en disant que ce monument fut très probablement construit vers le milieu du xe siècle s'aka, pendant le règne de Suryavarman Ier qui le consacra à S'iva sous le vocable de S'ri Sikahris'vara (seigneur du pic, du mont), et que, près d'un siècle plus tard, le second Suryavarman et son guru respecté y firent graver, de même qu'à Phnom Sândâk, la commémoration des hauts faits religieux de l'époque. Ces inscriptions du xie siècle s'aka semblent attester un redoublement d'activité en ce qui concerne les constructions et les fondations religieuses.

ÉTIENNE AYMONIER.

LA RELIGION GERMANIQUE

D'APRÈS LE DERNIER OUVRAGE DE M. GOLTHER[1]

WOLFGANG GOLTHER. — *Handbuch der germanischen Mythologie.* — Leipzig, Wirzel, 1895; in-8 de XI et 668 p. Prix : 12 m.

L'étude scientifique de la mythologie germanique ne chôme pas. Sans compter les articles de revues sur des questions spéciales, nous avons vu se succéder dans les dernières années toute une série de grands ouvrages d'ensemble : la *Germanische Mythologie* de E. M. Meyer en 1891; le traité de Mogk dans Paul's *Grundrisz*, de la même année (voir *Revue*, t. XXVIII, p. 43 sqq., 165 sqq.), et, plus récemment, le gros livre de M. Wolfgang Golther, dont le titre figure en tête de cet article. L'auteur, professeur à l'Université de Rostock, est déjà connu par des travaux antérieurs, tels que *Der Valkyrjen Mythus; Ueber das Verhältnisz der nordischen und deutschen Form der Nibelungensage* (dans Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss., I, XVIII, 2e partie); *Göttersagen und Götterglauben der Germanen.* Le livre, bien imprimé sur beau papier, se lit agréablement. Je me propose, dans les pages suivantes, de montrer la place qui lui revient dans l'histoire de nos études et de faire ressortir ce qui le caractérise, sans avoir la prétention d'en soumettre le riche contenu à une recension ni à une critique complètes.

Cette place, je le dirai dès l'abord, est des plus honorables : tout ce qui appartient au sujet est ici réuni et l'on ne saurait guère imaginer une plus riche collection de matériaux. Mythes et légendes sont rapportés avec la plus grande clarté et la religion des ancêtres germaniques y est également exposée tout au large. L'auteur a rendu un véritable service aux historiens des religions germaniques. Mais, pour résumer aussi dès l'abord l'impression dominante qui se dégage de ce livre, je dirai que le succès remporté par M. Golther tient beaucoup d'une « victoire à la Pyrrhus », car son enquête consciencieuse aboutit à un nouveau rétrécissement du domaine propre de la mythologie germanique. Encore un

1) Traduit du hollandais par M. J. Réville.

livre de ce genre, pourrait-on dire en modifiant légèrement le mot de Plutarque dans sa Vie de Pyrrhus, et il n'y a plus de mythologie germanique. Quand on voit, en effet, combien de ce que l'on considérait comme proprement vieux-germain est rapporté à d'anciennes conceptions chrétiennes ou à la poésie scandinave des skaldes ou encore à la mythologie finnoise ou aux croyances populaires du moyen âge, il semble qu'il en est de la mythologie que nous étudions comme de ces dunes rongées par la mer et dont chaque tempête entraîne un morceau dans les profondeurs de l'océan. Mais nous avons appris déjà dans d'autres parties de la science de la religion à nous incliner devant les résultats de la critique, même lorsqu'elle renverse des affirmations traditionnelles qui semblaient solidement établies.

D'après la déclaration de la préface, l'auteur s'est proposé avant tout de déterminer la tradition aux sources mêmes qui la contiennent, en laissant de côté tout ce qui ne se dégage que par des hypothèses aventureuses. De plus il n'a pas écrit uniquement pour les spécialistes ; aussi les citations en vieux norrois sont-elles données en traduction partout où la discussion n'exige pas la production du texte original.

Comme tout manuel qui se respecte l'ouvrage commence par une revue historique des travaux antérieurs. C'est naturellement Jacob Grimm qui ouvre la période scientifique moderne de nos études. Avant lui Germains, Celtes, Scythes et Slaves sont mélangés à tort et à travers, sans aucune critique historique. Sur les prédécesseurs de Grimm il n'y avait pas grand'chose de nouveau à dire ; ce sujet ne pourra être définitivement traité que par celui qui écrira enfin une « Histoire critique de la science de la mythologie germanique ». Je souscris volontiers au jugement de M. Golther sur Olaus Magnus : son apport est restreint, mais il est clair et offre de l'unité. Je regrette seulement qu'il n'ait pas mentionné sa célèbre *Carta marina et descriptio septentrionalium terrarum*, etc. (1539) dont Oscar Brenner a donné une belle édition. Par contre il a bien fait de signaler Mallet, de Genève, à qui nous devons l'*Introduction à l'histoire de Danemarc* (1755) et les *Monuments de la mythologie et de la poésie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves* (1756, traduit en allemand en 1765 sous le titre : *Geschichte von Dänemark*, 1re partie). A ceux qui faisaient inventer toute la mythologie norroise par Snorri, Mallet montre fort bien que les anciens skaldes paraissent déjà la connaître. Il rendit service en son temps en faisant connaître la mythologie des Germains septentrionaux.

Il est regrettable que dans la longue énumération des auteurs qui,

avant Grimm, ont écrit sur la mythologie germanique, l'auteur n'ait mentionné aucun écrivain néerlandais. Il aurait dû nommer Vossius, *De theologia gentili* (Francfort et Amsterdam, 1669-1675, et non 1700, comme le prouve la dédicace à Colbert datée de 1668); Henricus Cannegieter, *Dissertatio de Brittenburgo, matribus Brittis*, etc. (La Haye, 1734), auteur de plusieurs autres écrits fort estimés en leur temps sur les antiquités des Pays-Bas[1]; les curieux écrits sur *Nehalennia* de Marcus Zuerius van Boxhorn, « Bergopzomanus » (i. e. de Berg op Zoom, en Brabant), eloquentiæ in Academia Leidensi professor » (1647), pour ne pas parler de Picardt et de beaucoup d'autres. Cet oubli des écrivains néerlandais n'est pas moins regrettable dans la bibliographie des auteurs modernes donnée par M. Golther. Ni les *Moedergodinnen*, par de Wal, ni le *Woordenboek* de van den Bergh, ni le *Godsdienst der Noormannen*, de Meyboom, ni la « *Thorwalds saga* de Lasonder, ni le *Lehrbuch*, ni la *Verhandeling over de Germaansche kosmogonie* de M. Chantepie de la Saussaye ne sont mentionnés. Il ne connaît que l'édition de la *Lieder-Edda* de Symons et la dissertation de Pleyte sur *Mars Thingsus*. Dans une note de la p. 387 il cite une étude de Buitenrust Hettema sur Fosete. Voilà tout. C'est insuffisant dans une bibliographie à d'autres égards aussi riche.

Mais revenons à la revue historique de M. Golther. Uhland est célébré en termes lyriques, il est « l'homme incomparable, le maître, dans l'âme pure duquel toutes choses se reflètent de telle sorte qu'elles nous apparaissent plus claires que dans la tradition elle-même, toute trouble et altérée ». D'ailleurs M. Golther relève avec satisfaction que déjà Uhland (*Schriften*, VII, p. 382) reconnaissait dans la croyance aux esprits l'élément originel et général de la conception mythique de la nature. Quant à Grimm on ne le louera jamais assez. De toutes ses qualités celle qui convient le mieux à notre auteur, c'est qu'il n'est l'esclave d'aucun système; son erreur la plus fâcheuse, c'est d'avoir exagéré la part possible de reconstitution de la foi germanique perdue. En jugeant ainsi Grimm, l'auteur caractérise déjà sa propre méthode.

Aussi, parmi les successeurs de Grimm, J. W. Wolf et K. Simrock sont-ils blâmés d'avoir usé trop largement et trop naïvement des légendes et des contes populaires pour la reconstruction de la mythologie germanique. Müllenhoff aussi a eu tort de composer le mythe des dieux d'après les données des légendes héroïques. M. Golther se sent plus rapproché

1) Cfr. De Wal, *Moedergodinnen*, préface.

de Symons (*Grundrisz*, II, 1, p. 1 et suiv.), de Meyer et de Mogk, qui reconnaissent, il est vrai, dans la légende héroïque, des éléments mythiques, à côté d'éléments historiques et d'autres purement poétiques, mais pour qui les héros, loin d'être des dieux déchus, sont des figures mythiques douées d'une existence propre. Lui-même va plus loin encore; il n'est plus guère possible, selon lui, de séparer la matière mythique du fond historique ou des additions poétiques; dégager le mythe de la légende, c'est faire œuvre arbitraire à ses yeux : « la mythologie ne peut pas opérer avec des données hypothétiques de ce genre, sans se perdre dans le vide ».

M. Golther ne s'arrête guère à la « basse mythologie » de Schwartz, ni à l'école anthropologique, peut-être parce que les principes de cette dernière n'ont pas encore été appliqués d'une façon suivie à la mythologie germanique. Il est possible cependant qu'il tienne d'elle son appréhension à l'égard de l'explication des mythes. Quant à la mythologie comparée, il l'accuse d'avoir abouti à une grande déception, oubliant que c'est elle qui nous a rendus attentifs à beaucoup de traits communs de la mythologie germanique, que c'est elle qui a fait appel à la philologie sérieuse comme auxiliaire de la mythologie et qu'elle a découvert l'origine de nombre de mythes dans les phénomènes de la nature.

La doctrine de Mannhardt qui voit dans l'âme des plantes (démon de la végétation) l'origine des représentations mythologiques, ne saurait évidemment lui agréer. On conçoit malaisément, en effet, que dans une période aussi primitive le culte des esprits se soit déjà élevé à une conception aussi abstraite que l'âme des plantes telle que l'admet Mannhardt. Les situations agricoles, l'état de civilisation qu'il est obligé de postuler, ne correspondent pas davantage à la constitution sociale encore primitive de ces Germains préhistoriques. Tout cela est juste, mais il eût été équitable de signaler les grands mérites de Mannhardt, comment il a définitivement fait entrer l'animisme comme facteur dans l'évolution des religions germaniques et comment dans son *Baum-Wald-und Feldkultus* il a fort justement dévoilé le refuge d'un grand nombre de représentations et de pratiques païennes.

Il s'entend, au contraire, fort bien avec E. H. Meyer pour trouver dans les « esprits errants » l'objet primitif des croyances populaires. Il est même plus royaliste sur ce point que le roi. Cependant il repousse l'exagération de Lippert qui dérive toute religion et toute mythologie de cette origine unique. Il reconnaît tout ce que la mythologie doit sur ce terrain à l'anthropologie et à l'étude des peuples non civilisés actuels.

Toute la mythologie inférieure procède pour lui de l'action et de la réaction entre la nature et les impressions qu'elle provoque chez l'homme. Mais autant il affirme nettement la thèse générale, autant il se refuse à suivre l'application de l'interprétation naturiste aux détails d'un mythe. Aussi reproche-t-il à E. H. Meyer de dépasser les invraisemblables artifices de l'ancienne école dans ses explications météorologiques. Il ne peut pas davantage s'accommoder de la manière dont Meyer dérive les dieux individuels des démons supérieurs et montre partout la mythologie supérieure sortant organiquement de la mythologie inférieure. Plus d'un anneau manque encore à la chaîne, c'est vrai. Néanmoins M. Golther fait grand cas de l'œuvre de M. Meyer, cette mine précieuse de renseignements qui est destinée à rendre les plus grands services aux mythologues, à côté du chef-d'œuvre de Grimm. Dans l'ouvrage de M. Mogk il loue la disposition claire et prudente.

Après avoir rendu un court hommage à Laistner et à ses explications psychologiques des mythes, poétiques et fines, autant qu'érudites, notre auteur aborde la théorie de Gruppe, cet adoptianisme d'après lequel la religion inventée quelque part, en Égypte ou en Babylonie, aurait été transmise par les Sémites aux autres peuples jusqu'alors dépourvus de religion, soit aux Indo-Iraniens, aux Gréco-Italiotes et aux Germains. Il veut bien la juger digne d'être prise en considération « an und für sich ». Que M. Gruppe distingue, comme beaucoup d'autres l'ont fait avant lui, entre les croyances populaires et les mythes hiératiques ou sacerdotaux, fort bien. Mais la thèse qui lui est propre est aujourd'hui ce qu'elle était déjà pour M. Tiele, en 1889 (*Theologisch Tijdschrift*, p. 102 et suiv.) une monstrueuse erreur. Ce qu'il dit notamment de l'origine de la religion germanique est tout à fait inacceptable. M. Golther relève volontiers les influences étrangères qui ont agi sur les Germains et que personne, aujourd'hui, ne saurait contester. Mais, si bien disposé qu'il soit, il recule cependant devant l'idée de M. Gruppe qui, d'après le seul témoignage de César, n'attribue aux Germains contemporains du grand conquérant que le culte du soleil, de la lune et du feu et qui prétend rattacher à des importations étrangères, méridionales, tout le reste de ce que Tacite, par exemple, leur attribue. Il est assez piquant d'observer à ce propos qu'un autre hiérographe, M. Vodskov, aboutit à la conclusion diamétralement contraire dans ses *Saeledyrkelse og Naturdyrkelse* (1890), savoir que les Sémites et les Mongols ne se sont jamais élevés au-dessus du culte des esprits, et que seul l'idéalisme aryen a su parvenir à une conception de Dieu. Le second Esaïe n'est plus qu'un animiste !

Toutes ces théories n'importent guère à M. Golther. Il doit s'occuper du paganisme allemand et norrois depuis l'époque à laquelle appartiennent les plus anciens documents jusqu'à la conversion des derniers Germains. C'est une période d'un millier d'années. Et ce qui importe essentiellement c'est de trier ce qui est l'élément germain commun de ce qui est proprement allemand ou norrois.

Déjà Müllenhoff a montré que Tiuz fut originairement le dieu principal des Germains, mais qu'il fut refoulé par Wodan-Odin. Uhland distinguait déjà entre le culte norrois de Tórr et le culte suédois de Freyr. Weinhold signala le conflit, puis la réconciliation de ces cultes. Au lieu d'éclairer tout simplement la partie allemande par la partie norroise et réciproquement, on voulut reconstituer la mythologie norroise pour elle-même, par une analyse critique des documents et en dégager le caractère propre. Déjà Hammerich (*Om Ragnaroksmythen*, 1836) distinguait les anciens Ases norrois, qui sont immortels, et les mythes plus tardifs qui parlent de la fin du monde des dieux et du royaume d'un Dieu éternel, sans songer d'ailleurs à des influences étrangères. L'étude critique de l'*Edda* ne commence qu'avec l'excellente dissertation de Jessen sur les chants de ce recueil. Henry Petersen, marchant sur les traces d'Uhland, montre que Tórr est authentiquement vieux-norrois, qu'Odin est importé d'Allemagne, que la poésie des skaldes n'est pas une source digne de foi, en ce sens qu'elle reflète seulement ce que l'on pensait des dieux dans l'entourage des princes. Ainsi se prépare la nouvelle période pendant laquelle les vikings, partant de nouveau, après mille ans, en lointaines expéditions de pillage, emportent avec eux des morceaux entiers de la religion norroise. M. Golther accepte les idées bien connues de M. Bugge, malgré les réserves de F. Jónsson, toutefois sans ses exagérations[1]. Je ne vois pas qu'il ait tenu compte des objections de Mullenhoff, de G. Stephens et de Symons. Quant à celles de V. Rydberg (*Undersökningar i germanisk Mythologi*), il les repousse, surtout parce que cet auteur prétend dériver l'*Edda* et le *Véda* d'une source commune. A ses yeux, la valeur poétique et la majesté de la mythologie norroise ne sont en rien diminuées par le fait que celle-ci est, pour la plus grande partie, un produit de l'époque des vikings. Elle n'en est pas moins une création du génie norrois, le couronnement de l'évolution historique de la mythologie norroise. A notre avis, la critique

1) Par exemple, p. 478, note 1, combinaison de Bugge d'après laquelle le filet de Rán = le filet d'Aranea.

ne doit pas se laisser influencer par des considérations de ce genre. La reconnaissance de la « valeur poétique » de la mythologie norroise n'est qu'une faible compensation pour quiconque n'y voit plus un souvenir du paganisme ancien. Cela est incontestable, mais cela n'a pas de valeur scientifique. Il vaut mieux reconnaître que, si considérables que soient les interpolations chrétiennes, il y reste encore assez de données qui s'accordent avec celles dont les sögur, les inscriptions ou le folklore attestent le caractère national originel.

Les principes dont s'inspire M. Golther ressortent maintenant d'une façon assez claire de ce que nous avons dit de ses jugements à l'égard des œuvres de ses devanciers. Il a horreur des explications de mythes, ce qui se justifie par l'abus d'hypothèses fantastiques auxquelles on s'est livré dans ces explications et par lesquelles on a discrédité la mythologie. Il n'en est pas moins inévitable que l'on reprenne à nouveau l'explication des mythes. Si la mythologie, suivant la définition de Müllenhoff, est la forme imagée sous laquelle un peuple exprime ses pensées poético-religieuses, il est indispensable de rechercher quelles sont les pensées que ces formes recouvrent. M. Golther reconnaît le principe ; c'est l'application à la mythologie germanique qui lui en paraît le plus souvent irréalisable. Il montre très nettement la différence entre religion et mythologie : la religion est l'élément originel, spontané ; la mythologie est l'élément dérivé et raisonné; la première est une impression irréfléchie ; la seconde est l'expression imagée de cette impression. L'explication des mythes consiste donc à dégager le noyau religieux qu'ils renferment. Voilà qui est bien dit et bon à rappeler, puisqu'on parle toujours de mythologie germanique et non de religion germanique, alors qu'on parle sans cesse de la religion des Grecs ou des Perses. La mythologie est une science auxiliaire pour l'historien de la religion. Celui-ci se propose de reconstituer, pour autant que c'est possible, la conception religieuse de la vie et du monde chez ceux qu'il étudie. Aussi Meyboom a-t-il eu raison d'intituler son livre : *De* GODSDIENST *der Noormannen* et A. Lang a-t-il bien dénommé le sien : *Myth, Ritual and* RELIGION.

Le même rapport existe entre la légende populaire et la croyance populaire. Si pour notre auteur la légende divine, le mythe, viennent de la croyance aux dieux, la légende populaire dérive de la foi populaire. L'influence de Schwartz, de Mannhardt, de Tylor est ici sensible. La limite entre la haute et la basse mythologie est assurément difficile à tracer ; cependant elle existe. Dans celle-ci comme dans l'autre l'essentiel, c'est la croyance ou, si l'on préfère, la superstition. Et dans les

deux domaines mieux vaut pas d'explication du tout qu'une explication tirée par les cheveux.

Il ne reste pas grand'chose de germain qui soit commun à toutes les branches de la souche germanique, après que M. Golther a séparé ce qui est proprement allemand, suédois ou norrois : Tiuz et un groupe de dieux lumineux (tìwôz, tívar), ainsi que certaines figures de la basse mythologie. Tout le reste est local ou temporaire. « Autres étaient la croyance et la légende à l'époque de Tacite, autres à l'époque de la conversion; elles n'étaient pas au nord ce qu'elles étaient au sud, et jamais ces variétés n'ont été réunies dans une mythologie primitive, allemande, norroise ou germanique ». Il serait donc plus juste de parler *des* religions, *des* mythologies, *des* cultes de peuples germains pendant les dix premiers siècles de notre ère. Fort bien, ajouterons-nous, à condition de ne pas oublier, comme le fait trop volontiers M. G., que ces peuples possédaient en commun bien plus que la seule foi en Tiuz. A force de réagir contre le panthéon germanique commun, on en arrive à séparer de nouveau Tórr et Donar. Mais on en reviendra pour s'arrêter enfin au juste milieu[1].

*
* *

Nous voudrions maintenant justifier ces observations générales en recherchant dans le livre de M. Golther comment elles se vérifient sur des questions déterminées.

L'animisme, nous l'avons vu, est pour lui aussi le plus ancien élément de la religion germanique. Parmi ces esprits, que le sommeil, le rêve et la mort suggèrent, il distingue quatre groupes : les mares, les âmes, les tefes et les géants. Les deux premiers sont en relation directe avec l'homme; les deux derniers agissent dans la nature. Il n'est pas possible d'établir une démarcation rigoureuse entre les mares et les âmes. Les

1) L'auteur observe fort justement que nos documents sur la conversion des Germains nous présentent leur vie religieuse sous un jour très défavorable. Ils ne nous renseignent guère sur la mythologie, ni même sur les croyances, mais presque exclusivement sur le culte, parce que les missionnaires n'ont vu que les cérémonies extérieures du culte. Leurs témoignages, à quelques exceptions près qui sont perpétuellement citées, ont à peu près la valeur que pourrait avoir la description d'un Français par un Hova ou d'un Hollandais par un Atchinois. Voir à ce sujet mes observations au début de mon etude sur *Le christianisme et le paganisme dans l'Histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable*, dans cette Revue, t. XXXIV, p. 60.

mares sont les âmes en tant qu'esprits obsesseurs, les redoutables incubes. Une comparaison avec les travaux d'autres mythologues fera le mieux comprendre ce qui distingue sa manière de traiter le sujet. M. Mogk a adopté la disposition suivante : 1° les âmes des morts, leur demeure, leur action, leur culte (mares, fylgjur, loups garous, etc.) ; 2° les elfes (lutins, nains, kobolds, esprits des forêts et des eaux) ; 3° les démons, en étroite relation avec les puissances de la nature. M. Meyer commence par les mythes des âmes et le culte des âmes, continue par le mythe et le culte des mares, passe aux démons de la nature sous forme animale, puis sous une forme humaine, aux démons supérieurs (Mimir, Loki, Hel, Valkyrjur, Nornir, etc.) et enfin aux dieux. M. Golther consacre d'abord une étude aux âmes et aux mares, dans laquelle il comprend le culte des ancêtres, parce que le culte des âmes en général devient bientôt un culte officiel des âmes d'ancêtres. Une seconde division traite des êtres suprasensibles qui procèdent des mares et des âmes, savoir : 1° les *fylgjur*, de *fylgja*, la suivante, c'est-à-dire l'être en forme de revenant qui s'attache à chaque homme, se montre parfois à lui et qui est par conséquent identique avec le *hugr* ou l'âme humaine ; car les *mannahugir* apparaissent aussi sous une forme distincte ; les Huginn et Muninn d'Odin sont pour M. Golther (p. 84) l'âme du dieu métamorphosée en corbeau, sa *hugr*, sans qu'il explique le dédoublement ; 2° les loups garous (*ulfshamr*, *vargulf*), les *berserkir* (de berserkr = vêtement d'ours), les *nornir*, les *valkyrjur* et les sorcières. Une troisième division a pour objet les elfes et les lutins, notamment les nains, les kobolds, les nixes, les esprits des forêts et des champs. Enfin une quatrième division contient les géants divisés en géants des eaux, des vents, des montagnes et des bois (comme chez M. Meyer ; Weinhold distingue, au lieu de géants des montagnes et des bois, les géants du feu et de la terre).

Dans l'ensemble, ces subdivisions s'accordent, mais elles dénotent combien il est difficile de classer systématiquement de pareils êtres. Naturellement M. Golther reproduit ici beaucoup de choses qui se trouvent dans tous les manuels. Je ne veux signaler que ce qui le distingue. Il dérive toutes les figures de l'imagination populaire des alpes et mares (vieux-norrois : *mara* ; danois : *nattemare* ; néerlandais : *nachtmerrie* ; voir pour les autres noms, p. 76) et insiste particulièrement sur le cauchemar, c'est-à-dire cette angoisse spéciale à l'homme endormi, que l'on attribue à la présence de la *mara*, comme homme ou comme bête, grimpant sur lui, s'asseyant sur sa poitrine, lui serrant la gorge. Les animaux et les plantes paraissaient subir aussi cette impression. Comme

cette expérience se renouvelait souvent et lui était sensible, l'homme primitif lui accordait la place principale dans ses préoccupations et il en fit l'objet de ses méditations. C'est ainsi que les innombrables mentions du cauchemar engendrent la légende de l'alpe, qui devient le germe de toute la mythologie inférieure et suggère parfois la plus haute poésie. L'alpe, en effet, se présente souvent comme incube (masc.) ou comme succube (fém.); plus tard, ces apparitions sensuelles et voluptueuses se transforment en esprits qui descendent sur terre pour s'unir à des êtres humains tendrement aimés, ou en âmes des morts qui retournent auprès d'une bien aimée d'autrefois. De là des créations comme celles de Zeus et de Semele, Lohengrin et Elsa, Helgi et Sigrún, Lénore qui chevauche à minuit, avec son fiancé, pour aller célébrer ses noces, etc.

Les nains aussi sont des mares. Adoptant l'étymologie de Laistner qui rattache l'allemand *zwerg* à *zwergen* = presser, M. Golther met aussi les nains en rapport avec les esprits presseurs ou qui causent l'oppression. D'ailleurs, entre les elfes, qui sont certainement aussi des âmes, et les nains il y a grande ressemblance. Wolundr, qui excelle dans l'art du forgeron propre aux nains, s'appelle *álfa vísi* [1], prince des elfes, et le *dökkálfar* de Snorri se rattache aux nains[2]. Dans les légendes du kobold et du *klabouterman* on reconnaît clairement que ce sont des âmes. La célèbre *Tarnkappe* est, d'après notre auteur, la nuée magique dans laquelle les nains eux-mêmes disparaissent, par laquelle ils aveuglent les autres, non pas, comme on le disait auparavant, le nuage. Il reconnaît cependant que le va et vient de petits nuages dans les contrées montagneuses a pu contribuer au développement de cette représentation.

La relation des esprits mâles ou femelles des bois avec les âmes n'est pas moins frappante. L'esprit de l'arbre provient, dans beaucoup de légendes, de l'âme d'un homme enterré sous l'arbre. L'arbre qui abrite la maison devient le siège de l'esprit de la maison; on ne distingue pas nettement les âmes des arbres et celles des hommes[3]. Il en est de même des esprits des champs, de ces génies du blé décrits par Mannhardt, qui viennent tourmenter moissonneurs et moissonneuses pendant qu'ils se reposent à midi. Les esprits des eaux, les nixes (pour les autres noms, voir p. 146 et suiv.) peuvent être dérivés de la même manière de la

1) Par exemple, *Vol. kv.*, 14, 4 : vísi alfa.
2) Par exemple, *Gylfag.*, XVII.
3) Voir Golther, p 156.

croyance aux âmes. Les *dragen* norrois sont des apparitions de noyés, des revenants qui prédisent la mort ou des catastrophes aux marins. Ils revêtent un aspect particulier en Islande, comme *Farao's lidar*, serviteurs de Pharaon noyés dans la Mer Rouge et qui, depuis lors, vivent à la surface de la mer comme chiens de mer. Quand ils déposent leur peau de chiens de mer, ce sont des hommes[1]. Les *Valkyrjur*, ces vierges guerrières, qui sont le produit de la poésie des skaldes, sont, par leur nature première, également des mares. Le mot *Herfjöturr*, un nom de Valkyrie, sert aussi à désigner cette sorte de paralysie magique qui s'empare parfois des guerriers, lorsque, saisis de peur et privés de force, ils tombent sans résistance sous les coups de l'ennemi. La herfjöturr, ou « l'entrave de l'armée », ressemble entièrement à l'action oppressante et angoissante du cauchemar, et le fait que c'est en même temps une valkyrie prouve que les valkyrjur dérivent, au moins partiellement, de la croyance aux revenants[2].

Les sorcières à leur tour ne sont que des mares pour M. Golther, sous réserve, bien entendu, de rapporter à une origine chrétienne leur alliance avec le diable et avec l'hérésie. Les femmes surnaturelles qui règlent la destinée humaine et dont les skaldes ont fait plus tard les *Nornir*, sont par nature des esprits protecteurs, *fylgjur*. Le *Hedeningavíg*, le combat des Hedeningen, est une bataille de revenants dans aquelle les morts continuent la lutte jusqu'au jugement dernier. Enfin Wodan lui-même, que nous étions habitués à considérer comme une personnalité détachée de Tiuz, le Tiwaz Wodanaz, devient chez M. Golther un revenant, Wode, qui erre à la tête des âmes (*wütiges Heer*, *Wuotes Heer*). Nous y reviendrons.

Ainsi s'épanouit chez notre auteur, bien plus encore que chez ses prédécesseurs, l'évolution commencée en mythologie sous l'action de l'anthropologie et de l'ethnologie. La croyance religieuse provient de la croyance aux revenants et aux esprits nocturnes; les cérémonies du

1) Ils présentent ainsi le même caractère que les Finns des Shetlands, des vikings norrois couverts d'une peau de chiens de mer. Cfr. Karl Blind, dans *New Review*, déc. 1894.

2) J'observe ici en passant que le *leysagaldr*, le chant magique des *Idisi* qui fait tomber les chaînes (Golther, p. 111; cfr. *Hav.*, 150, 6), me rappelle ce que Bède le Vénérable rapporte d'Imma, qui se délivrait de lui-même chaque fois que l'on voulait l'enchaîner. On lui demandait « quare ligari non posset, an forte *litteras solutarias, de qualibus fabulae ferunt*, apud se haberet... ? (*Hist. Eccl.*, IV, 22).

culte ont commencé par être des moyens pour les rendre inoffensifs ; la mythologie a consisté tout d'abord en récits que l'on se transmettait sur ces êtres.

Quelque grande que soit la part de vérité dans cette conception, il convient néanmoins d'en signaler l'exagération. La croyance aux revenants ne peut pas être le fondement unique de la religion. M. Golther, il est vrai, reconnaît qu'à partir du moment où les esprits se sont dégagés de leur origine animiste, ils ont été transformés par l'imagination créatrice qui croyait trouver dans les phénomènes de la nature des manifestations de leur activité (p. 123). Mais c'est là justement qu'il se trompe. Les revenants, les mares, les *fylgjur*, les loups garous, ne deviennent jamais les causes des phénomènes de la nature et ne les gouvernent pas ; mais il y a, à côté d'eux et indépendamment d'eux, des puissances de la nature considérées comme personnelles. M. Golther lui-même reconnaît quelque chose de ce genre en ce qui concerne les elfes et les géants : ce sont les forces tranquilles et paisibles, ou rudes et indomptées de la nature, les elfes pour les ruisseaux, les sources, les collines, les champs ; les géants pour les montagnes, les glaciers, les forêts, les tempêtes[1]. Ce n'est pas seulement le sommeil et la mort qui éveillent en l'homme l'idée des choses suprasensibles ; depuis les origines l'observation de la nature et de ses phénomènes produit en lui le même résultat.

Pour M. Golther les nains sont des esprits oppresseurs. L'ancienne opinion qui reconnaît en eux les forces de la nature agissant au sein de la terre, paraît ici bien préférable. De même Wodan ne saurait être un revenant divinisé, parce qu'il n'y a pas plus d'exemple d'un revenant devenu Dieu, que d'un singe devenu homme. Le même esprit humain qui a conçu la chasse des revenants, a éprouvé aussi la terreur qu'inspire la tempête et a conçu un dieu du vent. L'école de J. W. Wolf et de Simrock faisait de tous les êtres de la basse mythologie des dieux déchus ; aujourd'hui on procède d'une façon non moins exclusive en faisant de presque tous les dieux des succédanés d'esprits, d'âmes ou de revenants.

A la page 165 notre auteur dit excellemment : « La souveraineté de l'esprit sur la nature est la pensée fondamentale de la légende des géants ». Cela est vrai de toutes ces légendes où les géants sont vaincus par les dieux et les héros, par exemple en Norvège lorsque Tórr part

1) Pour plus de détails, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 55 et suiv.

sans cesse en guerre contre eux : la civilisation, l'art, la méthode l'emportent sur la violence brutale et enchaînent les forces de la nature. Il n'est pas nécessaire de chercher dans l'animisme l'origine de cette pensée. Elle dut surgir spontanément dans l'esprit des Germains lorsqu'ils quittèrent leur pays d'origine pour arriver en terre scandinave ou allemande et qu'ils y apprirent à gouverner les forces de la nature. M. Golther lui-même témoigne que, malgré les nombreux péchés et les abus qui ont été commis en son nom, l'explication naturiste des mythes est encore dans bien des cas la seule admissible. Pour lui aussi, en effet, Aegir est la mer calme, propice à la navigation (p. 174) ; Rán, l'épouse d'Aegir, est l'élément malfaisant, qui emporte les marins (p. 478) ; leurs neuf filles sont les personnifications des vagues (*ibid.*) ; la chaudière d'Hymir est la mer fermée l'hiver par son couvercle de glace (p. 176), car Hymir lui-même est le seigneur de la mer polaire (p. 240). Et, puisqu'il était en si bon chemin, on s'étonne qu'il n'ait pas reconnu dans l'allusion de Loki à l'injure que les filles d'Hymir font subir à Njordr (*Lokas.*, 34, 6), l'image des glaciers s'écoulant directement dans la mer ou, mieux encore, avec Meyboom (*Godsdienst der Noormannen*, p. 447) les banquises se détachant de la mer glacée pour se perdre dans la mer ouverte où elles fondent et mélangent leur eau avec celle des vagues. Par contre il ne fait pas difficulté pour reconnaître dans les neuf mères de Heimdallr (*Hyndluliod*, 38) les vagues de la mer personnifiées comme géantes et en Heimdallr lui-même le jour naissant sur la mer aux confins du ciel (p 363). Le brouillard se condensant au-dessus des eaux fait naître des légendes où l'on représente des géants s'élevant vers le ciel (p. 177) ; le vent de la tempête devient un dragon hurlant (p. 180) ; la lutte de Tórr avec Geirrödr est l'image de deux orages qui se rencontrent et nous montre le dieu de l'orage triomphant du géant de l'orage (p. 183) ; les torrents se précipitant des rochers escarpés donnent naissance à la représentation de dragons écumants (p. 179). Quant au chant de l'*Edda* appelé le *Skirnismál* (composé en Norvège vers l'an 900) il repose sur le mythe de l'union du dieu de la lumière avec la terre, et reflète la victoire de la lumière sur l'obscurité, du printemps sur l'hiver. Ce mythe, dont Freyr lui-même fut autrefois le héros, en tant que Skirnir ou le lumineux, a d'après M. Golther l'origine suivante : après la lutte avec les géants de l'hiver qui retiennent Gerdr prisonnière, le dieu du ciel conquiert la jeune fiancée (p. 236). Le mythe, étroitement apparenté au précédent, de Svipdagr reçoit l'interprétation suivante : le jour rapide recherche Men-

glód, la jeune vierge solaire qui repose à l'est sur le bord du ciel, derrière de hautes montagnes, à l'abri d'un mur rouge comme l'aurore ; Svipdagr se présente d'abord sous le nom de Windkald (la froide bise matinale), mais il ne reçoit un accueil favorable que lorsqu'il se fait connaître sous son véritable nom, le jour rapide et clair ; alors les bras de Menglód s'ouvrent pour son époux : « Salut ! lui dit-elle, toi qui te promènes ; mon vœu est accompli ; viens et reçois mon baiser ». Tel est le récit du *Svipdagsmál*, nom commun donné par Bugge aux deux chants solidaires *Fjölvinnsmál* et *Grógaldr*[1]. Ailleurs encore (p. 441 et suiv.) M. Golther montre d'une façon ingénieuse comment le mythe de Freyja et des *brisingamen* (*i. e.* le collier des brísingar = les tresseurs, les nains), d'après lequel elle se livre à quatre nains pour avoir le bijou convoité — mythe reproduit par Saxo qui change Freyja en Frigg — n'est pas autre chose que le mythe de Menglód (= celle qui se complaît dans le collier). Frija ou Freyja ou Menglód est conduite par les brísingar ou dieux du crépuscule comme fiancée auprès de Tiuz, le dieu du soleil. Le collier ce sont les feux de l'aurore. Gerdr — Menglód se retrouve dans la Brynhilde de la légende, dans la Belle au bois dormant, tout le monde s'accorde à le reconnaître. Mais j'ai tenu à remonter aux origines du mythe pour montrer que son caractère naturiste doit être bien fortement établi pour qu'un critique aussi défiant à cet égard que M. Golther l'accepte et le poursuive ainsi jusque dans les détails. Cela ne lui arrive pas souvent ; en général l'inspiration religieuse originelle ne lui paraît pas susceptible d'être reconnue sous l'expression poétique qu'elle a revêtue.

*
* *

Voyons maintenant les réductions que M. Golther fait subir à la mythologie germanique, après toutes celles qui ont déjà été opérées depuis Grimm. On sourit aujourd'hui en relisant la *Mythologie der nordischen und anderen teutschen Volker* de Scheller (1820) quand on rencontre (p. 135) parmi les divinités nationales des Germains : Krodo, Siwa, Allemana, Alzes, Belenus, etc. Plusieurs de celles qui furent épargnées par Grimm ont été éliminées après lui, telles que Krodo[2], Sater, Zisa. Plus

1) Voir aussi Symons, *Lieder der Edda*, I, p. 193 et suiv. ; *Grundrisz*, II, I, 81 ; Meyer, *D. M.*, p. 48. Ce chant n'a été conservé que dans des manuscrits de basse époque, mais il contient des éléments très anciens. Il ne figure pas dans l'edition de Hildebrand.

2) Au sujet de Krodo voir mon article dans le *Bijblad van de Hervorming*, 1892, surtout p. 55 et suiv.

tard l'on s'est habitué à reconnaître en Freyja et Heimdallr des divinités proprement islandaises. L'école de Bugge a rejeté, comme en grande partie inauthentiques, le mythe de Baldr Loki et les mythes cosmogoniques et eschatologiques, fruits des interpolations chrétiennes ou de l'imagination des skaldes. M. Golther ajoute une longue liste de noms à ce groupe des dieux évincés. Mais je suis assuré que beaucoup de ceux-là ressusciteront comme après un autre Ragnarok.

Si les sorcières, en tant que ce sont originairement des mares, appartiennent au paganisme germanique, la sorcellerie ne peut plus être rattachée, comme le faisait encore Grimm, à l'antiquité germanique[1]. La corrélation qu'elle présente avec le diable et le monde diabolique, notamment, date du moyen âge ou même d'après la Réformation. Les pages consacrées par M. Golther à ce sujet me paraissent irréfutables[2].

Le mythe des géants appartient assurément au paganisme germanique, mais M. Golther attribue volontiers à des influences étrangères, surtout orientales, les représentations de géants monstrueux, ayant plusieurs têtes et de nombreux bras. Cette origine, toutefois, il ne la fait pas connaître d'une manière précise (p. 164). Or, il n'est pas permis d'oublier que le caractère monstrueux et dépassant la nature humaine de ces conceptions, s'explique aisément par la violence et la rudesse indomptée des forces naturelles qui les ont inspirées. De plus, le géant à trois têtes (Turs Tríhöfdadr) du *Skírnismál*, 31, et celui à six têtes (sexhöfdadr) du *Vaftrúdnismál*, 33, figurent dans des textes qui sont positivement anciens.

Notre auteur signale (p. 60) le fait bien connu que, même après la conversion de l'Islande, les vieilles légendes païennes continuèrent à être honorées et que, jusqu'au XIIe et au XIIIe siècle, des chants mythiques furent recueillis et consignés par écrit. Sans le dire expressément, il donne à entendre qu'une bonne partie de cette mythologie norroise fut moins vivement combattue par le christianisme que, par exemple, le culte de Tórr en Norvège, justement parce qu'on la considérait comme poésie des skaldes plutôt que comme élément intégrant de la foi populaire. N'est-il pas visible que l'intérêt persistant pour la littérature

1) Le paragraphe consacré par Grimm aux sorcières (*D. M.*[4], p. 872-905) montre clairement qu'il avait, lui aussi, reconnu des éléments d'origine plus tardive dans les croyances qui les concernent, particulièrement pour ce qui touche au diable.

2) P. 116-122. M. G. connaîtrait-il le livre de mon compatriote hollandais, Balthasar Bekker?

païenne sous le régime chrétien procède avant tout de ce que le clergé, c'est-à-dire la classe lettrée de l'époque, était islandais de naissance et par conséquent attaché à sa littérature nationale?

Quant aux *Nornir* elles ont pour M. Golther une généalogie très suspecte. Les trois qui figurent dans la *Voluspá* (23) et dans le *Gylfaginning* (15), Urdr, Verdandi et Skuld, sont un produit artificiel de la poésie islandaise sous l'influence des conceptions de l'antiquité classique[1] et sans aucun lien avec le paganisme. Toutes en général ne sont que les Parques classiques en travestissement norrois. Ceci est exagéré. Que les trois nornir de la *Voluspá* gouvernant le passé, le présent et l'avenir, soient, de par cette systématisation même, de provenance classique, cela peut se défendre, d'autant plus que l'écrit où elles figurent n'est pas ancien. Il faudrait seulement prendre garde de ne pas transformer les compilateurs islandais en érudits n'ignorant rien de ce qui se trouve dans les livres. Mais les Nornir en général demeurent germaniques tout comme le fatalisme des Normands[2]. Urdr, Wurd, la fileuse qui file le fil vital et qui fixe la destinée, est de toute antiquité la propriété des peuples germaniques. Le nom lui-même vient d'une racine indo-germanique. Elle joue un rôle important dans le très ancien conte germanique de la Belle au bois dormant. On fait valoir, il est vrai, un autre conte qui offre la plus grande analogie avec la légende grecque, d'après laquelle Méléagre vivra aussi longtemps que le feu brûlera dans l'âtre : c'est le récit de la *Nornagestssaga* (ch. 11), où la vie de l'enfant dépend de la durée d'une chandelle allumée. Mais nous savons aujourd'hui combien une pareille relation entre la durée d'une vie humaine et celle d'un animal ou d'un objet est généralement répandue chez un grand nombre de peuples tout à fait indépendants les uns des autres. Il convient donc d'être très prudent dans l'application de la théorie des emprunts[3]. M. Golther reconnaît lui-même que Burchard de Worms est le premier en Allemagne à parler de la Parque ou Nornir classique. Or, cet écrivain mourut en 1024[4]. A cette époque assurément les Nornir filaient depuis longtemps la destinée des Normands.

1) L'auteur renvoie, p. 108, note, à Isidore, *Etym.*, VIII, XI, 92 : *tria fata finguntur*.

2) Voir Maurer, *Bekehrung*, II, p. 162 et suiv.

3) Le dixième chapitre de la seconde partie de l'ouvrage de Lang, *Myth, Ritual and Religion*, est encore très instructif pour ceux qui, comme notre auteur, concluent tout de suite de quelques traits de ressemblance entre des mythes à un emprunt. Voir la traduction française de M. Marillier, p. 581 et suiv.

4) Ou bien 1025 Grimm, *Kleine Schriften*, v. 417.

Passons à Baldr. M. Golther est d'avis que la version du mythe de ce dieu telle que la donne Saxo est plus ancienne que la version islandaise. Il lui conserve son caractère originel de dieu de la lumière, mais il le traite suivant le système de M. Bugge. Ce sont les récits sur *Bealdor* — nom anglo-saxon du Christ — recueillis par les vikings en Angleterre qui provoquèrent la fusion du blanc Baldr avec le « hvita Kristr ». Baldr devient le dieu de la pureté et de l'innocence. La légende d'après laquelle Baldr fut tué par une branche de gui résulte de l'interprétation erronée du nom du glaive qui, d'après Saxo, fut cause de sa mort. Ce glaive, en effet, s'appelait *mistelteinn*. Il faut aussi reconnaître l'influence d'une autre légende d'après laquelle Christ se fit prêter serment par toutes les espèces de bois, à l'exception d'une tige de chou dans le jardin de Judas. Mais il est inutile de continuer. L'hypothèse de Bugge est suffisamment connue ainsi que les objections qu'on lui a opposées. Personne ne conteste l'existence d'influences chrétiennes dans la mythologie norroise, mais le Baldr de M. Bugge prouve justement à quel point il est impossible de dériver chaque particularité de son mythe soit des traditions chrétiennes, soit de la légende troyenne; comment, par exemple, mettre en relation le misteIteinn de Hodr avec la tige de chou de Judas? Les pierres trouvées en Angleterre qui se rapportent évidemment au mythe de Baldr constituent, comme l'a montré G. Stephens, un argument formidable contre l'explication de Bugge (voir aussi Mogk, *Grundrisz*, I, 1062 et suiv.)

M. Golther assurément ne s'imagine pas que les vikings lussent des romans sur la légende troyenne. Est-il beaucoup plus vraisemblable qu'ils lussent l'*Etymologia* d'Isidore? Néanmoins il refuse de se prononcer nettement sur l'existence d'un culte germanique de Baldr. Il ne consent à l'identifier ni avec Paltar ni avec Phol de la formule magique de Mersebourg. Dans une page assez obscure (p. 383), où il explique cette formule, il est porté à voir dans Baldr un autre nom de Tiuz. Afin de faire valoir la puissance de Wòdan, supérieure à celle de Tiuz, le pouvoir de guérison aurait été attribué uniquement à celui-là. Depuis Grimm (*D. M*[4], p. 185 sqq.) on rapporte généralement les mots « demo balderes volon » à Baldr-Phol : au poulain de Baldr (« wart sin vuoz birenkit »). M. Golther, comme M. Meyer (p. 259), mentionne ici l'interprétation de Bugge et de Kauffmann, d'après laquelle *Balder* est ici un simple attribut se rapportant à Wòdan et signifiant « seigneur ». Mais il se borne à énoncer cette explication sans se décider. Il n'y a pas de raison pour écarter la démonstration de Grimm. Si Phol n'est pas un

Autre nom pour Baldr, que pourrait-il bien être? Y avait-il un Baldr-Apollon comme il y avait un Wodan-Mercure et ce nom Apollon serait-il devenu Phol dans la prononciation populaire? Bugge retrouve en Phol l'apôtre Paul, mais cela n'est pas plus admissible que de rapporter les noms de lieux Pholesouwa, Pholespiunt, Pholesbruno (cfr. Baldersbrönd, chez Saxo) au substantif « pfahl » ou « pfuhl », et non à Phol (p. 385).

En dépit de la dissertation de M. Golther sur Baldr, le noyau du mythe de ce dieu demeure bien celui-ci : Baldr, dieu de la lumière, procédant de Tiwaz, comme Apollon de Zeus (cfr. Mogk), est tué par une arme consacrée que son adversaire Hödr s'est procurée et il est vengé par son frère (Vali; Bous, d'après Saxo). Or, c'est là évidemment un mythe de l'année solaire : le dieu céleste lumineux meurt quand l'été est passé. La manière dont la formule magique de Mersebourg peut être rattachée à ce mythe est très claire. Baldr, le dieu solaire lumineux, est à cheval, mais les puissances des ténèbres l'épient; le cheval devient paralysé, le soleil diminue en force; mais au printemps il reprend; cette guérison est attribuée à Wôdan qui se montre ainsi plus fort que Baldr-Phol, Tiwaz-Balthraz.

On pouvait supposer d'avance que, pour M. Golther, Loki doit à son tour être éliminé du temple germanique commun et ne peut pas même passer pour une ancienne divinité scandinave. Loki est étroitement associé à l'eschatologie, à la chute des dieux et à l'incendie suprême, toutes conceptions exclusivement islandaises et très tardives. Pour notre auteur comme pour M. Mogk, ce nom signifie : « Celui qui met un terme, le finisseur » (lok = fin). Mais, pour le second, Loki est une face du dieu céleste, ayant acquis une personnalité indépendante (p. 1084); le « finisseur », c'est pour lui la puissance des ténèbres qui dresse des embûches à l'été, la contre partie hivernale du dieu céleste estival, ce qui en fait l'analogue d'Ullr (de même M. Meyer, p. 250 et 258). Il correspond aussi à la Louhi finnoise, à la puissante hôtesse de Pohjola, ennemie de Wäinämöinen, c'est-à-dire à la nuit d'hiver en lutte avec le dieu de la lumière. Louhi, c'est donc le Loki finnois, apporté de Norvège (voir Mogk, p. 10.9, et Castrén, *Finnische Mythologie*, p. 281 et suiv.). Pour M. Golther, au contraire, l'activité de Loki, en tant que clôtureur ou finisseur, vise uniquement sa participation à la fin du monde, c'est-à-dire à un ordre de conceptions nettement chrétiennes. La signification de Loki en ressort d'une façon parfaitement claire : il est l'ennemi, le diable, Lucifer. D'ailleurs, il ne prétend pas qu'on doive voir là une imitation servile; c'est une création poétique par libre imitation (p. 408).

Loki est dieu et diable et en cela il ressemble beaucoup à Lucifer qui est un ange déchu. Dans le monde des dieux, tout ce qui est mal émane de lui, jusqu'à ce qu'il soit enfin chassé de leur société. Lorsqu'il ravit le collier de Freyja[1], d'abord sous forme de mouche, ensuite déguisé en puce, il fait tout de suite penser au diable qui est le seigneur des mouches et des puces. Mais ne voit-on pas que Loki, celui qui met un terme à la lumière, est ici celui qui obscurcit l'astre de la déesse du ciel ? D'ailleurs, il porte déjà le nom de voleur de « brisingamen » dans de vieux textes[2].

M. Golther relève encore d'autres analogies. Loki révèle sa nature de diable quand il détourne des déesses de leurs devoirs; les incubes et les succubes, ces esprits oppresseurs, sont très facilement assimilés à des diables. Nous observons qu'à ce titre on pourrait aussi bien conclure au caractère diabolique d'Odin ; car, en fait d'aventures amoureuses, il ne le cède en rien à Loki et il s'en glorifie même en présence de Tórr dans le *Hárbardsliód* (16, 18, 20). Dans la *Lokasenna* (*Oegisdrecka*), un chant de l'*Edda* de la fin du xe siècle, Loki est devenu l'esprit qui nie sans cesse (der Geist der stets verneint), le diable qui condamne toute la cité des dieux et lui annonce sa chute. Ici nous avons les déclarations d'un libre penseur païen qui avait conscience des faiblesses des dieux. Enfin, pour citer encore une analogie, Loki saisi et lié pour avoir pris part à la mort de Baldr, c'est le diable qui, lui aussi, est enchaîné par Christ aux enfers M. Golther reconnaît loyalement que son explication ne rend pas raison de la présence de la fidèle Sigyn, qui tient la balance pour soulager Loki.

On invoque encore d'autres antécédents classiques comme facteurs du mythe de Loki Les chaussures qui, d'après le *Skáldskaparmál* (chap. 3), lui permettent de traverser les airs et les mers, font penser aux sandales ailées de Mercure, lequel semble du reste avoir passé à Loki plus d'un de ses attributs[3]. La lutte de Loki et du nain appelé Brokk, rappelle celle d'Apollon et de Marsyas, quoique la cause de la lutte ne soit pas la même et que le dénouement soit différent. M. Bugge rapproche Loki d'Apollon sur d'autres points encore, notamment dans le mythe de l'architecte géant qui doit bâtir une forteresse pour les dieux et obtenir, en

1) *Fornaldar sogur*, I, 391 et suiv.
2) Golther, p. 416.
3) C'est ce qu'avait déjà reconnu Hahn, dans ses *Sagw. Studiën*, p. 162 et 163.

récompense, la main de Freyja ; il voit ici une analogie avec la légende de Laomédon ; Freyja, c'est Hésione[1]. Observons à ce propos que, dans l'école de Bugge, c'est tantôt Loki, tantôt Baldr, la victime de Loki, qui est comparée avec Apollon.

Ce que ces messieurs nous présentent ainsi est, en vérité, une étrange macédoine où les rapprochements forcés abondent. Partant du fait que beaucoup de mythes relatifs à Loki nous sont parvenus sous une forme peu ancienne, M. Golther fait de lui partout une divinité scandinave. Le *Lokasenna*, selon toute vraisemblance, est l'œuvre, sinon d'un chrétien, du moins d'un libre-penseur norrois ; il n'y a donc rien d'étonnant que des traditions chrétiennes relatives au diable se soient glissées dans ses récits. Mais le principe dualiste est commun à toutes les religions ; il n'est donc pas nécessaire d'admettre qu'il ne puisse pas appartenir aussi en propre à la religion norroise, d'abord comme opposition de la lumière et des ténèbres, ensuite, comme antithèse du bien et du mal. Loki, du moins, dans une forte proportion, s'explique tout naturellement comme l'adversaire hivernal du dieu céleste estival, devenant plus tard la personnification de l'élément mauvais et destructeur, qui met un terme au bonheur[2].

En Allemagne même, on n'a encore trouvé aucune trace de ce dieu, à moins qu'il ne faille lui rapporter cette inscription romaine du pays rhénan, où il est fait mention du *Deus Requalivahanus*, ce que Holtzhausen explique par : « Celui à qui sont laissées les ténèbres » (*Beiträge*, XVI, p. 342 et suiv.). Mais il est plus prudent de se borner à reconnaître en Loki un dieu norrois proprement dit, la personnification du long hiver boréal.

Quant au dieu de la poésie, *Bragi*, M. Mogk avait déjà soutenu (*Grundr.*, I, p. 110) qu'il fut à l'origine un homme, un skalde vivant aux abords de l'an 800, devenu le type de tous les poètes ultérieurs, élevé après sa mort parmi les Ases, transformé en fils d'Odin chez Gunnlöd et finalement promu à la dignité de dieu de la poésie. Ce skalde aurait été Bragi Boddason. Deux hypothèses se présentent : ou bien le skalde aurait emprunté son nom au dieu, ou bien le dieu tiendrait son nom et son existence même du poète admis parmi les Ases. M. Golther (p. 403), penche vers la seconde solution avec M. Mogk et Uhland. M. Meyer, au contraire (*D. M*, p. 204), voit en Bragi une forme spéciale

1) Cfr. Bugge, *Studier* (traduction allemande, p. 267 et suiv. ; 12e appendice).
2) Cfr. dans les *Gifford lectures* (1897) de M. Tiele ce qu'il dit de Loki, p. 98, 99.

d'Odin en tant que dieu de la poésie, remarquable, comme celui-ci, par sa sagesse, son éloquence et sa poétique ardeur. Le nom aurait ensuite passé au plus ancien skalde Bragi Boddason, sous réserve toutefois qu'il y ait eu réellement un poète de ce nom. M. Jessen le nie comme M. Meyer (p. 35); Bugge admet la réalité du personnage, mais conteste l'authenticité de ses poésies. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que Bragi est un dieu récent, qui a surgi avec l'art des skaldes, qui lui a donné une consécration divine et qui ne se précise que dans la *Snorra-Edda.*

L'épouse de Bragi, *Idunn* (*Lokasenna*, 18), la déesse avec les pommes de la jeunesse, est, elle aussi, ramenée par M. Golther à une origine norroise tardive (p. 449 et suiv.). Ses pommes, en particulier, sont un produit des influences chrétiennes et de la mythologie classique. Uhland voyait en elle la fraîche verdure de l'été, arrachée aux arbres par le vent d'automne (rapt par le géant Tiazi), mais reparaissant au printemps. M. Golther ne veut pas de cette explication. Pour ma part, je n'estime pas qu'il ait ébranlé la thèse de M. Mogk (*Grundr.*, I, 1111) d'après lequel Idunn est une déesse authentique norroise; comme celui-ci je tiens pour invraisemblable la théorie d'un emprunt brutal au mythe des pommes des Hespérides.

Déjà nous avons constaté (voir p. 65) que pour notre auteur *Wôdan* provient du revenant Wode : les caractères de l'âme errante Wode auraient passé au dieu de la tempête Wôdan, mais Wode aurait continué à vivre à côté de Wôdan ; il faut les maintenir distincts (p. 294). J'ai exposé, il y a quelques années[1], pour les lecteurs de cette Revue, l'histoire de l'avènement de cette divinité telle que la retrace M. Mogk (*Grundr.*, I, p. 1066 et suiv.) et telle que l'admet aussi M. Meyer (p. 280, 284 et suiv.) : Wôdan est le dieu de la tempête, Tiwaz Wodanaz, soit à l'origine une face de Tiwaz-Ziu-Tyr, adoré dans la Basse-Allemagne, devenant le conducteur des légions d'âmes errantes et finissant par être adoré de tous les Germains. Voyons maintenant ce qu'en fait M. Golther. Pour lui aussi Ziu est le plus ancien dieu germain et originairement le dieu suprême; avec Tonaraz et Frijô il constitue la triade des anciennes divinités germaniques. Pour lui aussi Tiuz, descendu du ciel, devient par Ingvaz, Irmino et Istvaz, l'ancêtre des principaux peuples germaniques de l'ouest, selon le deuxième chapitre de la *Germanie* de Tacite (voir ses p. 208 à 211)[2]. Mais, partant du fait que Wôdan est assimilé dans l'in-

1) Cfr. t. XXVIII, p. 172 et suiv. (année 1893).

2) Il recommande cependant (p. 206), de n'user qu'avec circonspection du

terprétation romaine à Mercure, il se demande s'il ne serait pas issu de Mercure en quelque région du Bas-Rhin, non pas qu'il veuille en faire une simple doublure du dieu romain, mais en ce sens qu'à l'époque où, par suite des incessantes relations avec les Romains, la civilisation se développa chez les Germains le long du Rhin, le revenant Wode se serait transformé empruntant à Mercure sa nature morale et à Tyr Zio ses fonctions de dieu guerrier (p. 295).

Dans ce cas Wôdan, à son tour, devrait être éliminé du panthéon germanique, un grand nombre de ses attributs étant romains et appartenant primitivement à ce même Mercure que nous avons déjà vu fournir son apport à Loki. Mais y a-t-il un argument quelconque ou un témoignage sérieux quelconque à l'appui de cette doctrine? Je n'en vois pas. L'évolution de la personnalité de Wôdan et la propagation de son culte s'expliquent aisément et complètement en restant sur le terrain du paganisme germanique : Zio, le très ancien dieu du ciel, décheoit de son rang suprême ; Wôdan, en tant que dieu de la tempête, se dégage de Zio comme divinité indépendante chez les Saxons et chez les Francs ; comme tel il est aussi le chef des âmes qui se livrent à leur course échevelée dans la tempête (comme le rappellent encore certaines légendes de chasses fantastiques); parvenu à une dignité plus élevée, il pénètre avec les Saxons en Angleterre, avec les Thuringiens vers le Sud; associé à une civilisation plus avancée[1] il s'avance vers le Nord et y entame la lutte avec les dieux originels de ces pays, avec Freyr en Suède, avec Tórr en Norvège et devient enfin Odin, en qui s'affirment et se personnifient dès lors les plus hautes conceptions dont le paganisme germanique soit susceptible. Voilà une conception bien appuyée de toutes parts, n'offrant

nom Cyuuari = serviteur de Ziu désignant les Souabes et du nom de leur Ciesburc (= Ziuburg), car ces mots pourraient bien provenir d'une transcription erronée ou être le produit d'une combinaison savante, auquel cas ils n'auraient aucun rapport avec la véritable croyance des anciens Semnones ou Souabes qui servaient Tiuz.

Je relève ici une preuve curieuse de la persistance du culte de Tyr jusque chez les Normands qui, au IXe siècle, dévastèrent l'Irlande; c'est le mot irlandais *dîberc* pour désigner une expédition de viking. Car dîberc, c'est Tyverk, œuvre de Tyr. Il est donc un dieu de la guerre (Golther, p. 212).

1) Peut-être faut-il comprendre parmi ces élements de civilisation supérieure les lettres de l'alphabet romain, ce qui fut plus tard les runes? M. G. Stephens fait venir les runes de Grèce à travers la Russie, d'abord en Scandinavie, ensuite en Allemagne. (*The runes whence came they*, Londres, 1894). Cfr. *Theologisch Tydschrift*, 1895, p. 619 et suiv.

rien que de naturel et qui ne comprend aucune hypothèse aussi risquée que celle dont M. Golther lui-même reconnaît les difficultés. Est-il admissible que des représentations aussi primitives que celles des âmes errantes, des groupes d'âmes parcourant le pays sous la conduite d'un chef, lorsque la tempête agite les arbres de la forêt, aient amené les Germains d'abord à diviniser le revenant Wode et à revêtir ensuite ce dieu d'attributs empruntés à Mercure? A force de prudence dans la reconstitution du paganisme proprement germanique on aboutit ainsi à l'absurde. Hâtons-nous toutefois d'ajouter que cette hypothèse insoutenable sur son origine n'altère guère la description que fait M. Golther de « Wôdan chez les Allemands » (p. 295 et suiv.) et qu'elle ne diminue pas la valeur de l'excellente caractéristique du dieu par laquelle il termine le chapitre (p. 303).

Les idées de M. Golther sur *Odin* sont celles qui ont généralement cours aujourd'hui. Son culte s'introduit dans le Nord bien avant les plus anciens skaldes, par conséquent vers l'an 800, pour autant qu'il est possible d'établir ici une chronologie. Les témoignages qui rappellent la lutte des anciens et des nouveaux dieux sont nombreux. Les légendes, rapportées par Saxo, d'Ollerus (Ullr) qui règne à la place d'Odin, et de Mitothin, le célèbre magicien, qui occupe également son trône pendant quelque temps, reflètent toutes deux la lutte entre le culte d'Odin et celui d'un autre dieu, qui est peut-être Freyr ou Ullr et qui paraît se rapprocher d'un culte finnois. Elles doivent provenir des adorateurs d'Odin, puisque celui-ci y est considéré comme l'offensé. Ses fidèles auront voulu justifier leur conquête, tout comme les Israélites prétendirent légitimer la conquête de Canaan par la cession de la grotte de Magpela qu'Abraham voulait acheter aux fils de Heth. La guerre des Wanes (Wanenkrieg), dans la mythologie, rappelle le temps où les rois suédois, « fils de Freyr », ne voulaient rien savoir du culte méridional d'Odin.

L'opposition d'Odin, le dieu étranger, le patron de la noblesse belliqueuse, et de Tórr, l'ase national norrois, dieu du pays, protecteur de la population agricole paisible, est admirablement dépeinte dans l'*Harbardsliod* de l'*Edda*. On y voit Tórr se prévaloir des services qu'il rend aux hommes. Odin ne s'occupe que d'aventures guerrières ou amoureuses. M. Golther montre la même opposition dans la légende de Gautrek : Odin y donne à Starkadr tout ce qui doit être cher à un héros ou à un poète, mais Tórr lui prophétise sans cesse des malheurs; comme dieu de l'agriculture et de la fertilité il hait le métier de guer-

rier. On trouvera dans le livre que nous étudions des matériaux très abondants et très précieux sur Odin, sur ses différentes formes, son caractère, les phases de son histoire. Nous signalons en particulier tout ce que rapporte notre auteur sur les apparitions d'Odin, si intéressantes par les témoignages qu'elles fournissent sur sa nature de Allfödr[1].

Donar-Tórr lui-même demeure pour M. Golther le dieu de l'orage et de la fertilité chez tous les peuples germains. Assurément il n'a pas eu chez tous la même signification, mais il a été adoré de tous, excepté des Bavarois[2]. Chez les Allemands il est le dieu de la force, du courage guerrier, mais aussi du droit, de la paix et des lois. L'inscription de la boucle de Nordendorf le fait aussi connaître comme le dieu qui bénit le mariage[3]. Dudo (*De moribus et actis Normannorum*) et le *Roman de Rou* montrent clairement que son culte existait encore chez les Normands[4]. Chez les Norrois il a été honoré plus que tous les dieux ; son culte brillant se ramifie très loin ; il possède de nombreux sanctuaires, il est aimé de son peuple. Ses traits sont dessinés avec force et précision dans quantité de légendes, de mythes, de coutumes, de poésies populaires, de sentences. Tórr est ainsi le plus vivant de tous les dieux germaniques. En tant que dieu du tonnerre qui défait les géants avec l'aide de Mjölnir, il représente la variante norroise du thème indo-germanique commun : la lutte entre le dieu de l'orage et les puissances célestes malfaisantes qui retiennent la pluie[5].

L'histoire de la conversion de la Norvège et de la Suède prouve à chaque page combien le peuple y était attaché au culte de Tórr. Même déjà chrétiens les peuples de ces pays ne tolèrent pas qu'il soit tourné en

1) Voir p. 286 sqq. 328 sqq., 342 sqq. J'ai eu plaisir à constater que M. Golther (p. 305, note 1) rejette aussi comme une faute l'expression « Tórr Engilsmannagod de la *Fornmanna-sögur*, V, 239 (où Odin est appelé Saxagod). J'avais cru pouvoir la rejeter comme une altération introduite sciemment dans le texte. Cfr. *Bijblad der Hervorming*, 1892, surtout p. 166, note 4.

2) Cfr. Mogk, 1090.

3) *Loga Tore, Wôdan, Wigi Tonar* = le mariage gagne, Wodan, consacre Donar; p. 245, note 1.

4) Golther donne à la p. 253, notes 1 et 2, les deux passages. Voir aussi p. 562.

5) Ce que Tórr est pour la Norvège, Freyr l'est pour la Suède. Uhland déjà s'exprimait ainsi : « Während der alte Landass des gebirgigen Norwegens mit dem Donnerkeile Steinriese zermalmt, segnet der milde Freyr sein schwedisches Ackerland mit Regen und Sonnenschein » (*Schriften*, VI, p. 421). Sur Freyr et Freyja, comme enfants de Njordr et Nerthus, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 180.

dérision[1]. M. Golther reproduit le touchant récit de la rencontre entre Tórr et Olaf Tryggvason[2] : « le peuple de ce pays continuait à invoquer mon secours dans la détresse, jusqu'à ce que toi, ô roi, tu aies tué tous mes amis ». On ne saurait mieux attester combien grande était la place de Tórr dans la religion des Norrois.

Tout en maintenant le caractère proprement germanique du dieu, M. Golther admet cependant qu'il a, lui aussi, subi des influences chrétiennes ou classiques. Pour lui comme pour MM. Bugge et Meyer, le combat entre Barbe-Rouge et le grand serpent de mer, dans *Gylfaginning*, ch. 48, est une imitation du mythe chrétien d'après lequel Dieu et le Christ s'emparent du Léviathan. D'autres récits des skaldes ont pour origine, non pas des mythes de la nature, mais des contes et des traditions populaires. Ainsi, dans le *Gylfaginning* (ch. 45-47), la visite de Tórr à Utgardaloki, dont Saxo (p. 426 et suiv.) a une réminiscence quand il raconte l'expédition de Tórrkill au Geruthsland, n'est pas la description de tel ou tel phénomène de la nature, mais la forme norroise de la légende universellement répandue d'une expédition aux enfers. Elle a été imputée à Tórr comme elle l'a été à Ulysse, à Hercule ou à Christ. M. Golther observe (p. 281) que de pareils récits ne peuvent pas s'être formés dans la période florissante de la religion scandinave. Le dieu fort et puissant n'a pu être abaissé au rang d'un héros quelconque accomplissant des actes magiques vulgaires que lorsque cette religion était déjà chancelante. Ne conviendrait-il pas d'observer ici, comme à propos de tant d'autres exemples où l'on signale des emprunts à la mythologie chrétienne du moyen âge, que tout au contraire ce sont très souvent les saints, le Christ et la Vierge qui ont hérité de traditions originairement païennes? Il y a eu emprunt, mais les rapports sont renversés.

*
* *

Après les dieux, les déesses. Et puisque nous venons de parler de Tórr, il est naturel de commencer par son épouse *Sif*. Son nom, d'après M. Golther (p. 263) signifie « sippe », c'est-à-dire parenté, consanguinité. De même que, dans le mythe de Hamarsheimt ou Trymskvida, Tórr consacre le mariage avec son marteau, de même il apparaîtrait ici

1) Tel le poète Hallfredr Ottarsson. — Cfr. Maurer, *Bekehrung*, II, 45 et suiv.; 395 et suiv.

2) *Olafssaga Tryggvasonar*, ch. 213.

comme protecteur des liens du sang. La parenté consanguine personnifiée serait devenue l'épouse du dieu. Voilà qui est bien forcé. L'auteur ne tient aucun compte de la splendide chevelure blonde attribuée à Síf, que Loki lui a coupée, mais que les nains remplacent par de belles boucles dorées qui poussent sur sa tête comme des cheveux naturels (*Skalsdk.*, 35). Uhland, ainsi que la plupart des interprètes, y compris M. Mogk (p. 1094, non M. Meyer, p. 204), voient en Síf la personnification du sol cultivé ; sa chevelure ce sont les blonds épis, coupés à la fin de l'été, mais que des esprits terriens invisibles font ensuite repousser. Cette explication rend parfaitement compte de tous les éléments du mythe : la chevelure, les nains, l'association avec Tórr qui est le protecteur de l'agriculture et qui procure la fertilité à la terre Quand une explication se présente d'une manière aussi naturelle, il ne suffit pas de s'en débarrasser en disant : « elle ne me paraît pas fondée », surtout quand c'est pour lui en substituer une autre aussi cherchée.

Passons à d'autres déesses. Hruoda, Ostara, Ricen, Zisa sont récusées par M. Golther. Pour les deux dernières il n'y a rien à dire. Pour ce qui concerne les deux premières j'ai déjà montré dans la *Revue* combien il est invraisemblable que Bède le Vénérable ait tout simplement inventé dans son *De temporum ratione* (ch. 13) les déesses Eostre et Hreda. Quand à *Freyja*, on sait que c'est une dérivation norroise tardive de Frigg, honorée en Islande ; on n'a trouvé aucune trace d'une Frouwa allemande. M. Golther ne saurait donc l'admettre. Il se montre également très réservé à l'égard de ces déesses allemandes que nous connaissons par des inscriptions ou par l'intermédiaire des auteurs classiques. La *Tanfana* de Tacite (*Annales*, I, 51) lui paraît être vraisemblablement un nom de la Terre-Mère (p. 549) ; la *Baduhenna* du même écrivain (IV, 73) échappe à toute explication (p. 460). Les deux Alaesiagae, *Bede* et *Femmilene* sont déclarées énigmatiques[1] ; l'explication de M. Sieb — Bed, la terrifiante, et Fimila, la tempêtueuse — est repoussée comme insuffisante ; la nature de ces déesses reste obscure. Il n'y a rien à faire non plus de la *dea Sandraudiga* ni de la *dea Vercana* ni de *Vagdavercustis* (p. 470). La déesse néerlandaise *Nehalennia* est mieux traitée ; il reconnaît (p. 468) qu'il y avait, en effet, du Rhin à la Vistule, une divinité

1) Le Mars Thingsus qui figure sur le même monument que ces deux déesses ne paraît pas non plus à M. G. d'une interprétation assurée (p. 460). Plus haut cependant, p. 205, l'auteur semblait accepter l'explication généralement admise et préconisée aussi par M. Pleyte : Mars Thingsus = Ziu. Il interprète le mot suivant de l'inscription par : « celui qui protège les troupes des Frisons ».

protectrice de la navigation et qui, sur les bords du Rhin, chez les Bataves, portait le nom de Nehalennia. Elle avait pour symbole un navire[1].

A l'égard de toutes ces questions délicates notre auteur observe une réserve extrême. Pour justifiée qu'elle soit comme réaction contre les témérités des faiseurs d'explications à tout prix, nous espérons cependant qu'elle n'empêchera pas les germanistes sérieux de poursuivre l'indentification de ces déesses jusqu'à ce qu'il soit possible de leur assigner leur place dans l'olympe germanique.

Ailleurs la critique négative de M. Golther va décidément trop loin, lorsqu'il range même *Holda* et *Berchta* parmi les « prétendues déesses » (angebliche Göttinnen). D'après lui dame Holle n'est pas une déesse déchue ; c'est tout uniment un revenant qui s'est dégagé des légendes sur les esprits errants. Sur ce point M. Golther est seul de son avis. Tous les auteurs, jusqu'aux plus récents comme MM. Mogk et Meyer, tiennent Holda pour une déesse allemande, notamment — d'après ces derniers — la déesse de la terre, la Terra Mater, dispensatrice de la fécondité animale ou végétale. A travers les différentes couches du folklore ils retrouvent ses traces jusqu'aux temps les plus anciens. Qu'il me soit permis à ce sujet de renvoyer le lecteur à mon volume des *Holda-Mythen* (1887), où j'ai tâché justement de reconstituer la personnalité de la déesse chthonienne allemande d'après les survivances qui sont parvenues à notre connaissance. Ici je me bornerai à relever sommairement quelques faits seulement. Voyons d'abord la solution de M. Golther (p. 489 à 500).

Fidèle à sa doctrine, il attribue aux méchants esprits la punition de

1) La bibliographie qui la concerne, p. 465 note 1, aurait besoin d'être complétée par les indications suivantes : les etudes de Leemans (1871), Kern (1871), Pynappel (1891) auraient dû être jointes à la dissertation de Janssen Parm les travaux plus anciens je signalerai ceux de Spiegel (1773) ; Pougens (*Doutes et conjectures sur la déesse Nehalennia*, 1810, pourvu d'une longue revue des auteurs qui ont traité le sujet) ; Speeleveldt, *Brieven over het eiland Walcheren* (1808, p. 96 et suiv.) ; van Boxhorn, *Bedvedinge van de tot noch toe onbekende afgodinne Nehalennia* (1647) ; J. Utrecht Dresselhuis dans *Godsdienstleer der aloude Zeelanders* (1845, *passim*). — M. Golther ne mentionne pas les diverses interprétations du nom de Nehalennia données par ces auteurs, notamment par Kern qui le traduit par : la Donneuse, la Dispensatrice bienveillante, Notre bonne Dame. Il admet comme vraisemblable l'explication de Kauffmann : « celle qui se rapporte aux navires », en sorte que Nehalennia serait la déesse de la navigation. C'était déjà l'opinion de Pougens qui l'appelait « une déesse nautique ou marine », « déesse du commerce et des marchés publics ».

ceux qui violent les observances du repos dans les travaux manuels ou les préceptes relatifs aux aliments permis ou défendus. Dans certains cas cet esprit punisseur est Holda, une espèce de sorcière dont le nom même prouve qu'elle appartient aux Hollen, aux revenants. Du milieu de ceux-ci elle s'est élevée à une existence personnelle définie. Quant à Berchta, c'est un revenant qui fait peur aux enfants et son nom est d'origine chrétienne : de même que le revenant Befana en Italie n'est qu'un simple dérivé de Befania, c'est-à-dire Épiphanie; de même Berchta est une personnification du *perhtentag* (vieil allemand : Giperahta, c'est-à-dire aussi Épiphanie). Ce n'est pas plus une vieille déesse allemande que Freke, Frau Harbe, Frau Gode, Werre et autres revenants. Tous ces êtres prennent place les uns après les autres dans la Chasse fantastique, le refuge de tout ce qui paraît étrange, où se trouvaient Diane, Hérodias, etc. Dans les régions où la croyance à la dame-revenant Holle était fortement encacinée, celle-ci supplanta Diane dans la Chasse fantastique, substitution d'autant plus aisée que dame Holle avait coutume de visiter les chambres des fileuses justement pendant ces XII jours, correspondant au solstice d'hiver, pendant lesquels le cortège des esprits passait. Dame Holle apparaissait aussi comme une puissance bienfaisante, qui apporte les petits enfants et parcourt avec eux le pays. Gardons-nous bien cependant de voir là un vestige d'une ancienne divinité allemande; d'après notre auteur une pareille conception, en effet, est trop tendre (zu weich) pour être rapportée au paganisme germanique ! Il faut reconnaître ici l'influence de légendes de la Vierge. Marie est devenue Holda. Ni Holda, ni Berchta ne sont des déesses germaniques.

Que d'objections se dressent dès l'abord contre une pareille conception! D'où vient donc que cet esprit ou ce revenant-là se soit à tel point dégagé des autres et que son culte ait été aussi généralement répandu? Où y a-t-il une preuve quelconque que Diane et Hérodias figurent dans la Chasse fantastique antérieurement à Holda? Pourquoi les traits aimables de Holda doivent-ils avoir été empruntés à la Vierge Marie? Pourquoi la Holda du célèbre poème de Walafried Strabo doit-elle être la prophétesse biblique Judith[1]? Pour quelle raison ne doit-on pas reconnaître une déesse Holda dans la Frigaholda de Burchard de Worms?[2] A qui faut-il rapporter les inscriptions à une « *dea* Hludena », qui ne

1) II *Rois*, XXII, 14. Grimm. *D. M.*[4], p. 224.
2) *Decretorum libri*, XIX, 19, 5. — Cfr. Grimm, p. 790; Mogk, p. 1106; Meyer, p. 273.

peuvent être dédiées qu'à Hludena — Huldena comme dispensatrice de le fécondité, ainsi que je l'ai montré dans le *Theologisch Tijdschrift* (1892, p. 429 et suiv.)?

Le rapprochement avec la Hlódyn norroise doit, en effet, être abandonné; cela ressort clairement de ce que dit M. Golther lui-même à la p. 462. Y a-t-il des exemples de pierres votives dédiées à des revenants ou à des esprits errants? Ces monuments, d'ailleurs, attestent que Holda est antérieure à Marie, à Diane ou à Hérodias. On le voit, la matière ne manque pas pour qui entreprendra une réfutation détaillée de la thèse que nous venons de signaler.

* * *

Un élément particulièrement intéressant de l'ouvrage de M. Golther, c'est celui qui concerne l'influence finnoise et les survivances finnoises dans la mythologie germanique septentrionale. D'une façon générale, en effet, des Finnois furent établis dans les pays du nord où les Germains s'implantèrent et par conséquent des croyances finnoises furent supplantées par le culte d'Odin et de Freyr. Il est *a priori* vraisemblable qu'elles laissèrent des traces.

Le premier être divin qui doive être considéré à ce point de vue, c'est *Ullr*, l'Ollerus de Saxo Grammaticus. Pour M. Mogk (p. 1085) son nom est difficile à expliquer. Pour M. Golther (p. 390), il est : « le seigneur, le royal ». Il est germain par le nom et par ses relations avec Odin qui le supplante, comme on peut le voir encore clairement dans le récit de Saxo Grammaticus[1]; par ses caractères essentiels il est intimement lié à Tiuz, lequel, lui aussi, doit céder la place à Odin. Mais en sa qualité d'archer, de chasseur, de marcheur arpentant la neige avec des *skis*, comme magicien, il rappelle les Finnois et les Lapons. En lui se combinent les deux influences. La relation d'Odin et d'Ullr révèle nettement un mythe de l'année. Odin, dieu de la lumière et de la chaleur, recule temporairement devant Ullr, dieu de l'obscurité et de l'hiver; mais au printemps il revient en vainqueur. Quand Saxo raconte qu'Ollerus traversa la mer au moyen d'une jambe magique, j'ai déjà montré ailleurs que cette jambe magique est un ski[2]. M. Golther est du même avis.

Skadi, fille de Jotunn Tiazi, femme de Niordr, est aussi finnoise[3].

1) Éd. Müller, p. 130-131.
2) *Bijblad der Hervoring*, 1894, p. 12.
3) Les observations de M. Golther (p. 239) sur les concordances rythmiques

Plus tard elle devient l'épouse d'Odin et l'un de ses fils est ce Sâming dont Jarl Hakon le riche dérivait sa généalogie. Skadi, comme Ullr, marche sur des ski à la mode finnoise et Sâming est l'ancêtre des seigneurs de cette île d'Halogaland où Germains et Lapons vivent ensemble. En vieux norrois Sámr signifie « noir de visage », ce que les Lapons appellent « sabme », terme par lequel ils se désignent eux-mêmes. Le nom patronymique Sâmingr désigne le fils d'un Germain (Odin) et d'une Laponne (Skadi). A son tour Skadi fait penser à Skadinavia, forme ancienne du nom Scandinavie, que les Germains empruntèrent aux Lapons. Enfin la nature gigantesque de Skadi dénote sa provenance de ces régions septentrionales où de méchants esprits demeurent auprès des Lapons et des Finnois. Sâmingr est ainsi le représentant de la population scandinave primitive.

D'origine finno-laponne, enfin, est le mythe de Tórrgerdr Hölgabrud, c'est-à-dire la fiancée de Holgi, l'ancêtre mythique de la race des Haleygjer jarlen. Il y en a de nombreux indices. On lui attribue surtout des talents magiques[1], la puissance de changer le temps, l'art de lancer des flèches de chaque doigt, ce qui est très nettement finnois[2]. Dans la *Njalssaga* (88) il y a un temple où Tórrgerdr Holgabrud siège avec sa sœur Irpa; au milieu Tórr est debout sur son char; il a supplanté probablement le dieu Holgi à qui la place entre ses deux fiancées revient légitimement. Tórrgerdr apparaît surtout clairement comme magicienne dans le chapitre 44, déjà cité, de la *Jómsvikingasaga* et l'histoire du skalde Tórrleiffr, tué par une sorte de revenant en bois qui s'appelle Tórrgardr (*Flateyjarbok*, I, 213) révèle bien sa nature de sorcière. C'est pourquoi elle s'appelle également Holgatroll. En elle, par conséquent, se croisent des représentations des Germains du nord et des Finnois. Les pages consacrées par M. Golther à ces rapports entre les mythologies germanique et finnoise sont parmi les meilleures du livre.

*
* *

On reconnaît bien en M. Golther le disciple de M. Bugge dans sa

et les ressemblances de terminologie dans l'élégie de Niordr (Hadingus) et Skadi (Regnilda) selon *Gylfag.*, 23, et selon Saxo, p. 53 et suiv., s'accorde complètement avec mes propres observations (cfr. *Bybl. I, cit.*, p. 11, note 1).

1) Olaus Magnus (III, 16) dit des Finnois que ce sont de tels magiciens qu'ils semblent avoir eu le Perse Zoroastre pour maître en cette « damnata disciplina. »

2) La *Jómsvikingasaga* attribue ce talent à Torrgerdr, ch. 44. Dans le *Skaldskapermal*, ch. 45, Holgi est : « fadir Torgerdar Holgabrúdar », mais originellement il est son époux.

manière d'expliquer la théogonie et la cosmogonie norroises ainsi que l'eschatologie. Il s'inspire également ici de la *Eddische Kosmogonie* de M. E H. Meyer, lequel, à son tour, est un adhérent de la théorie de Gruppe sur la propagation des idées religieuses par emprunts. Mais tandis qu'il y a une cinquantaine d'années on faisait volontiers venir d'Égypte toutes les conceptions religieuses, aujourd'hui c'est plutôt en Babylonie que l'on cherche la source à laquelle le reste du monde se serait pourvu de religion. M. Meyer ne fait-il pas voyager les inventions cosmogoniques de Babylone jusque chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande? Comme si l'on n'avait pas, chez tous les peuples de l'univers, réfléchi spontanément sur l'origine des choses, d'une manière si imparfaite que ce soit! N'a-t-on pas retrouvé des traces de ces réflexions même chez les tribus les moins développées et les ethnographes qui s'occupent spécialement des religions des peuples non civilisés n'en ont-ils pas accumulé des témoignages innombrables?

Il n'est pas permis de nier que les Germains eussent une théogonie, alors que Tacite, au chap. II de sa *Germania*, en parle avec autant d'insistance. Mais M. Golther déclare n'avoir trouvé aucune preuve qu'ils eussent une cosmogonie. Il récuse le témoignage de la célèbre lettre de l'évêque de Winchester, Daniel, à Boniface en 725; les conseils qu'elle donne sur la manière de confondre les croyances païennes lui semblent démontrer que l'auteur ne se trouvait pas en présence d'une cosmogonie développée comme chez les Norrois; il n'est donc pas possible d'en dégager une sorte de *Voluspa* des tribus allemandes du centre ainsi que Kögel encore cherche à le faire. Il n'admet pas davantage que l'on puisse tirer quelque chose des paroles de Clovis à Clotilde rapportées par Grégoire de Tours[1] : « Nos dieux sur l'ordre desquels toutes choses sont faites », et « votre dieu ne peut pas prouver qu'il soit de race divine» ; car on ne peut déterminer jusqu'à quel point le dialogue conservé par Grégoire reproduit des paroles authentiques. Quant à la prière de Wessobrunn, c'est une imitation de *Genèse*, I, et du *Psaume* LXXXIX, v. 2; la concordance avec la troisième strophe de la *Voluspá*, elle-même si fortement interpolée[2], ne prouve donc en aucune façon que nous ayons affaire à des conceptions d'origine païenne. Le poème bavarois *Mûspilli* n'est pas païen; il ne saurait donc être pris en considération. Le nom même qu'il porte est formé de « mundus » et de « agsspell »

1) *Hist. Franc.*, éd. Arndt, p. 90, 91.
2) Cfr. *Revue*, XXVIII, p. 48 et suiv.

= proclamation. *Mundspelli* devenant *mûdspelli* signifie : prophétie au sujet du monde. Cette combinaison d'un mot latin et d'un mot germanique est bien le fait des missionnaires; ils ne trouvaient pas de terme en allemand pour exprimer l'idée de « monde », l'allemand *werolt* signifiant : humanité. Ils prirent donc le mot latin et d'Allemagne l'étrange composé passa dans le nord où il devint Muspell, par exemple dans Muspellheim. Enfin M. Golther ne veut pas non plus reconnaître quelque valeur cosmogonique à la légende populaire du grand combat universel ; cette conception appartient, dit-il, à la légende impériale du moyen âge. Sur ce dernier point, il faut lui donner gain de cause; peut-être aussi a-t-il raison de récuser la prière de Wessobrunn. Le reste de son argumentation paraît très faible. Il ne semble pas avoir eu connaissance de deux arguments énoncés par M. Chantepie de la Saussaye à l'appui des conceptions cosmogoniques chez les Germains[1] : le rôle des nains dans le Folklore et le récit de Tacite sur les sources sacrées du sel aux bords de la Saale (*Annales*, XVIII, 57).

La doctrine norroise de la création appartient aux skaldes, non pas à la foi populaire : tout le monde sera d'accord sur ce point avec notre auteur. La cosmogonie de l'*Edda* n'est pas authentiquement une propriété nationale. La citation de la plus jeune *Olafssaga*, prise par M. Golther au chap. 201, en offre un exemple éclatant. Cependant il ne se borne pas à considérer ces conceptions, avec M. Meyer, comme « l'étrange expression de la spéculation et du dogme du moyen âge[2]. » Il cherche à séparer ce qu'il croit pouvoir attribuer à l'esprit germanique de ce qui est d'origine classique ou de provenance chrétienne médiévale. On voit tout de suite combien il ouvre ainsi la porte à l'arbitraire.

La conception d'après laquelle le monde est d'abord plein d'eau, de brouillard et de glace, mais reçoit ensuite du Midi lumière et chaleur, est inspirée par la nature des pays du Nord. L'organisation de l'univers, le nom de la terre habitée par les hommes, Midgardr, Asgardr et Niflheim, sont de provenance germanique, au moins pour le fond. Très antique aussi est la représentation des premiers hommes sortant d'un arbre.

Mais l'arbitraire éclate surtout dans la détermination des éléments non germaniques. Quelques exemples suffiront à justifier ce jugement.

1) Mémoires de l'Académie R. des sciences de Hollande, *Academische Verhandelingen*, 3e série, t. VIII, p. 351 et suiv.
2) *Ibid.*, p. 364.

Le *ludr*, la huche ou le bateau dans lequel Bergelmir échappe au déluge norrois (d'après *Vaftr.*, 35), est copié sur l'arche de Noé ou sur le λάρναξ de Deucalion et de Pyrrha. « L'analogie ne saurait être fortuite », dit M. Golther p. 516, note 1, comme s'il n'y avait pas d'innombrables analogies du même genre dans le trésor de légendes de l'humanité, sans qu'il puisse dans beaucoup de cas être question d'emprunt. Quand les Bataks croient à l'existence de vierges célestes qui viennent se baigner dans des rivières terrestres et auxquelles des hommes dérobent leurs ailes, l'analogie avec les Valkyrjur est frappante, mais personne ne soupçonne ici un emprunt[1]. Quand M. Golther dérive la légende d'Ymir de celle d'Adam, d'après laquelle le corps d'Adam a aussi servi à la création du monde, il ajoute lui-même (p. 518) : « De semblables pensées surgissent parmi les peuples les plus divers ».

Le parallèle entre la représentation du Jour et de la Nuit, conduisant leurs chevaux debout sur leur char, et le mythe de Hélios et de Nyx me paraît problématique, ainsi que le rapprochement avec la théogonie d'Hésiode : Nórr engendre Nótt (= la nuit) ; Nótt enfante Aud avec Naglfari, Onar avec Jord, Dag (jour) avec Delling ; chez Hésiode le Chaos produit Erebus (= Nórr, l'obscur) et Nox (= Nótt); Erebus et Nótt donnent naissance à Aether (Aud) et Dies (Dag), tandis que Naglfari rappellerait Tartaros, Jord Terra, Onar l'Amour. Le rapprochement ne s'impose pas.

En voici encore d'autres proposés par notre auteur : la conception d'après laquelle trois dieux font de certains arbres des hommes en leur donnant une âme et un souffle — Odin, Hœnir et Lódurr créent Askr et Embla — est empruntée à la légende biblique de la création ; la consonnance même d'Askr-Embla et d'Adam-Eva ne peut pas être fortuite dans ces vers[2]. Quand Yggdrasil sert de gibet au dieu suprême sacrifié et devient à la suite de cela le symbole sacré du monde, il faut voir là une imitation de la croix chrétienne[3]. La doctrine eschatologique concorde jusque dans les moindres détails avec les idées chrétiennes sur le dernier jour et, malgré que l'esprit norrois l'anime, elle n'en est pas moins un emprunt d'origine chrétienne. Enfin — pour nous en tenir à un dernier exemple — « le Seigneur tout puissant, élevé, le fort d'en

1) Cfr. mon article dans le *Theologisch Tijdschrift* de 1895, p. 449 et suiv. sur les *Bataksche Vertellingen* de M. Pleyte.

2) *Voluspa*, 17, 18; *Gylfag.*, 9.

3) Dans un récent mémoire de M. Eiríkr Magnusson, Uggdrasil est Sleipnir, le cheval d'Odin.

haut » (*inn riki, oflugr ofan*, *Völ.*, 67) est le dieu des chrétiens et la salle où il se tient *Gimlé* (*Völ.*, 66) est la Jérusalem céleste.

Dans tous ces parallèles, déjà signalés par MM. Bugge et E. H. Meyer, il y en a, on le voit, d'indiscutables, tel que le dernier cité. Mais combien d'autres sont superficiels, et de nature à renforcer les objections contre la thèse même d'après laquelle toute la doctrine chrétienne du salut avec ses mystères serait artificiellement et ingénieusement cachée dans un poème qui au premier aspect ne semble contenir que des mythes païens[1]!

*
* *

Avant de poser la plume je dois encore faire ressortir un grand mérite de l'ouvrage qui nous occupe, c'est d'avoir un chapitre spécial, le quatrième, consacré à la religion. Trop souvent les recherches sur la mythologie, sur l'origine, le sens, l'authenticité des mythes, nous font perdre de vue que les Germains avaient aussi une religion et que c'est cette religion même qui a donné naissance aux mythes et qui est dans le plus intime rapport avec leur culte. A très juste titre, M. Golther s'appuie tout d'abord sur la lettre bien connue où le pape Grégoire expose à Mélittus la manière de convertir les païens[2]. Cette lettre, en effet, prouve combien le culte païen était encore fortement enraciné à l'époque chrétienne.

Quand M. Golther parle de la religion dans l'administration de la justice, il montre fort bien que la peine de mort, chez les païens, était un acte cultuel, un sacrifice, tout comme l'exécution des prisonniers à la guerre. Six ans après la défaite de Varus, Germanicus trouve le champ de bataille[3] encore couvert d'ossements romains et de crânes de chevaux ; les pierres sur lesquelles les tribuns et les centurions ont été sacrifiés sont encore là, et les squelettes pendent encore aux gibets[4]. En agissant ainsi, les Germains n'avaient pas suivi un aveugle besoin de cruauté; ils avaient accompli un devoir religieux à l'égard du dieu de la guerre. La même chose nous est rapportée des Cimbres, des Hermondures, des Goths, des Saxons, et les fils d'Israël ne firent pas autrement quand ils prononcèrent l'anathème sur Jéricho pour honorer Jahvéh.

Dans le paragraphe consacré à la religion de la vie quotidienne le lec-

1) Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Academ. Verhandel.* déjà cité, p. 356 et suiv.

2) Bède le Vénérable, *Hist. Eccl.*, I, 30.

3) Dans *Die Romischen Moorbrucken in Deutschland* (1895) M. F. Knoke a identifié d'une façon précise l'emplacement de la bataille. Cfr. M. Gratama dans le *Museum* (1896), p. 124 et suiv. : celui-ci suspend encore son jugement définitif.

4) Le gibet chez les Norrois : le hestr d'Odin, c'est-à-dire le cheval d'Odin.

teur familiarisé avec le *Altnordisches Leben* de Weinhold ne trouvera pas grand'chose de nouveau. De même les sections relatives à la prière et au sacrifice, notamment dans l'agriculture, dans l'élevage et aux fêtes, sont en grande partie inspirées par les travaux de M. Jahn *Deutsche, Opfergebräuche,* Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste.* Toutefois M. Golther réagit vigoureusement contre l'erreur de M. Jahn qui veut toujours ramener à l'unité d'un système toutes les particularités des usages qu'il relève[1]. Mais on trouve dans ces pages une précieuse collection de renseignements présentés d'une façon agréable.

A propos des fêtes annuelles, il faut observer qu'il considère la fête païenne du solstice d'hiver comme une fête des âmes, mais qu'il ne l'identifie pas avec celle des XII jours. Sur ce point je ne puis le suivre. Dans les pages consacrées aux temples et aux prêtres, je remarque le beau morceau sur la forêt sacrée des Germains (p. 592). Ce qu'il dit du sanctuaire de Fosite à Héligoland, comme ce qu'il a dit plus haut (p. 386 et suiv.) sur Fosite-Forseti, concorde avec mes propres études sur cette divinité frisonne[2]. Les pages 654 et suiv., où il traite de la poésie dans le droit, sont particulièrement belles; à noter ici la description des « drie nooden » dans le droit frison.

En terminant cet article qui, malgré sa longueur, n'a pu être qu'une présentation du beau livre de M. Golther, c'est un devoir pour moi de remercier l'auteur pour le travail important qu'il nous a donné. D'ici à quelque temps il n'est pas probable que l'on puisse ajouter de nouvelles données à celles qu'il a groupées. Les résultats négatifs de sa critique auront sans doute pour effet de susciter de nouvelles recherches plus approfondies. Son œuvre est un témoignage de zèle, d'érudition et de précision critique. Nous apprécions tout spécialement le soin avec lequel il a étudié la *religion* des Germains; car ce qui nous importe avant tout, c'est de reconnaître les pensées religieuses et les sentiments religieux qui animaient cette race. C'est par là que nos études peuvent contribuer à cette « Histoire du baptême des Germains » qui est assurément l'un des plus beaux sujets auxquels l'historien de la religion puisse consacrer ses forces.

L. KNAPPERT.

1) P. 569, note 2.

2) Cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1892 (p. 438 et suiv.). M. Golther (p. 604) voit dans les « tres imagines » de Bregenz des génies protecteurs romains. Je maintiens contre cette interprétation celle que j'ai donnée dans le *Th. Tijdschrift*, 1894, p. 128 et suiv.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LEWIS R. FARNELL. — **The Cults of the Greek States.** — Oxford (Clarendon Press), 1896, in 8° vol. I, xx-423 pages. Vol. II, x-338 pages[1].

Le titre de l'ouvrage de M. Farnell ne donne pas de son contenu une idée de tout point exacte : son livre est, à vrai dire, un traité de théologie grecque, et si la liturgie et la ritologie y tiennent une place plus importante et plus large que l'étude des légendes et des mythes, elles n'en sont point, à proprement parler, le véritable objet. Ce traité de théologie, d'autre part, n'embrasse pas — à en juger du moins par les deux volumes parus — tout le domaine religieux : les cultes privés, le culte surtout des ancêtres, demeurent en dehors du cercle où M. Farnell a désiré se renfermer. Il semble que le but où tende son effort, ce soit de mettre en claire lumière par l'examen minutieux de leurs noms et de leurs titres rituels, par l'étude rapide des cérémonies célébrées en leur honneur et de ceux des mythes qui peuvent permettre de se faire de ces rites ou de ces appellations sacrées une idée plus nette et plus précise, par une revue exacte et complète des monuments iconographiques, la conception que les Grecs avaient de leurs principaux dieux, de ceux qui étaient l'objet d'un culte public où participaient les magistrats de la cité et en la plupart desquels la majorité des mythologues a vu la personnification des grandes forces naturelles. M. Farnell a eu la double préoccupation d'écrire un livre essentiellement « objectif », une sorte de répertoire systématique et critique des noms divins et des monuments du culte des dieux, et d'éviter, dans la mesure du possible, d'aborder les questions d'origine. Il a tenté de se limiter à l'étude des

1) La pagination en chiffres arabes se continue d'un volume à l'autre : le second volume est paginé 424-761.

faits que nous permettent d'atteindre, dans les périodes historiquement connues de l'évolution des races helléniques, les documents écrits et les monuments figurés qui sont parvenus jusqu'à nous : la défiance où il était des résultats que la méthode conjecturale de l'école philologique l'a conduite à formuler, le confirmait encore dans sa résolution de ne point s'écarter de la voie prudente et sûre qu'il s'était tracée d'avance. Mais l'opposition précisément qui existe entre ses idées et celles à la fois de l'école philologique allemande et de l'école qu'on pourrait appeler orientale et dont les représentants les plus caractérisés sont Otto Gruppe et V. Bérard, et son adhésion, au moins partielle, aux théories soutenues par Robertson Smith, J. G. Frazer et A. Lang, l'ont entraîné bien souvent à donner place, dans son livre, à des discussions qui portent sur la signification originelle des dieux dont il étudie les représentations iconographiques et énumère les titres sacrés ; aussi s'en faut-il de beaucoup qu'il ait réussi à donner à son œuvre le caractère purement objectif qu'il paraît désirer lui avoir imprimé. Ce que nous trouvons dans ces deux volumes, tout remplis de faits et de documents et qui dénotent chez leur auteur une ampleur et une précision d'informations vraiment exceptionnelles, ce n'est pas, comme nous pourrions nous y attendre, un tableau de la vie religieuse des différents États grecs aux périodes diverses de leur histoire, c'est habilement groupées toutes les données archéologiques, ou plutôt iconographiques, et littéraires qui nous permettent de nous représenter quelle nature les Grecs attribuaient à leurs principaux dieux, et quelles fonctions essentielles ils assignaient à chacun d'entre eux.

Deux conceptions se trouvent à la base de la vaste construction qu'a édifiée M. Farnell : la première, qui est presque évidente de soi, mais dont les historiens et les philologues ont laissé parfois se détourner leur attention, c'est que le caractère d'un dieu change de période en période, qu'il n'est pas semblable à lui-même dans la religion populaire, les cultes officiels, la pensée des poètes, des philosophes et des artistes et que, par conséquent, il ne faut pas s'attacher à donner de tous les mythes qui nous sont parvenus groupés autour d'un nom divin une interprétation une et cohérente, que beaucoup de légendes de formation relativement récente n'ont rien à faire avec la signification primitive du dieu, qu'on fausse la réalité des choses lorsqu'on veut en trouver l'explication dans des conceptions dès longtemps oubliées au moment où ces mythes ont apparu et qu'on la fausse tout autant lorsqu'on cherche à déduire la forme originelle et les fonctions premières d'un être divin, des histoires mer-

veilleuses qu'on conte de lui à une époque postérieure de plusieurs siècles à celle où s'est vraisemblablement établi son culte dans un pays; la seconde, beaucoup plus contestable, c'est qu'il existe en Grèce une radicale opposition entre les dieux de la mythologie et les dieux de la religion, et que les seconds incarnent des conceptions et des sentiments qui possèdent sur ceux que nous revèle la mythologie une incontestable supériorité morale : cela, M. Farnell ne le dit pas sans doute expressément, mais il le laisse du moins clairement entendre. Il semble qu'il y ait là une manière inexacte de présenter les choses et que les critiques très avisées que l'auteur adresse à ses devanciers eussent dû le mettre en garde contre un péril qu'il semble parfois n'avoir pas su entièrement éviter : on ne saurait parler ainsi *in globo* de la religion et de la mythologie grecques et statuer entre elles une sorte de naturel antagonisme; la vérité, c'est qu'à chacune des périodes de la longue vie d'un dieu correspondent des formes particulières de mythes et de cérémonies et que ces légendes et ces rites divers ont, et souvent en raison de circonstances fortuites, une inégale vitalité; il survit toujours quelque chose du dieu d'hier dans le dieu d'aujourd'hui, souvent même aussi un dieu oublié depuis longtemps se continue et ressuscite dans une divinité nouvelle qui rayonne encore du jeune éclat de son printemps, mais ce sont tantôt les rites qui persistent ainsi, tantôt les titres sacrés, tantôt les légendes merveilleuses, tantôt l'obscur ressouvenir des fonctions dont le dieu s'acquittait autrefois. Aussi, à moins que n'intervienne une réforme religieuse qui introduise dans les dogmes, les traditions et les pratiques une réelle ou facticeunité, à moins qu'une grande idée religieuse ou morale ne naisse au cœur des fidèles qui donne aux formules et aux cérémonies surannées un sens nouveau et les transforme en symboles expressifs d'idées que ne concevaient pas ceux qui les ont créées, la théologie d'un peuple doit à tous les moments de son histoire constituer un amalgame de rites, de croyances et de légendes qui proviennent de toutes les époques et se trouvent en naturelle discordance. Comme il se peut faire que les éléments les plus résistants aient été ici des mythes et là des cérémonies, il arrivera que tantôt la légende divine se trouvera en avance sur le culte, tantôt au contraire le culte sur la légende; il arrivera que des mythes d'une haute spiritualité religieuse soient créés pour rendre compte de pratiques grossières et qui correspondent à un âge de barbarie, il arrivera aussi qu'un culte épuré où abondent les formules expressives de la piété la plus raffinée et la plus noble soit célébré au sanctuaire d'un dieu dont les scandaleuses aventures, que les théologiens

et les philosophes allégorisent à l'envi, survivent encore dans la mémoire populaire. Ajoutons à cela que des légendes de toutes provenances se viennent attacher à la personne du dieu dont le culte est prédominant, que des pratiques rituelles passent des cérémonies des dieux étrangers introduits dans la cité à celles des dieux nationaux ou du moins dès longtemps adorés, et que ces pratiques et ces légendes peuvent indifféremment appartenir à un état de civilisation supérieur ou inférieur à celui du pays où elles sont adoptées. Toutes les combinaisons sont donc possibles, toutes les relations concevables entre les doctrines religieuses, les mythes et les pratiques du culte et, en fait, toutes elles se trouvent réalisées. En Grèce en particulier, il y a dans les rapports qui unissent les croyances, les légendes et les rites, les plus étranges disparates d'un dieu à l'autre, d'une forme à vrai dire à l'autre d'une même divinité; c'est, pour simplifier outre mesure les choses, se condamner volontairement à de multiples erreurs que de prétendre exprimer en une formule unique les relations de la mythologie et de la religion, et c'est aussi se faire, nous semble-t-il. des phénomènes religieux une idée inexacte que de n'admettre pas que le sentiment du divin trouve dans les légendes et les mythes une expression comme dans les cérémonies du culte, les noms sacrés des dieux et leurs représentations figurées.

Une idée circule à travers tout le livre de M. Farnell, qui contribue à lui donner sa réelle signification et sa portée véritable : cette idée, c'est que les mythologues ont fait fausse route en cherchant à retrouver dans les dieux grecs des forces naturelles ou des phénomènes naturels personnifiés, à donner des principales divinités, des fonctions qui leur étaient attribuées, des titres et des noms sous lesquels on les invoquait une interprétation physique. Ici encore, il faut distinguer. Tout d'abord, il est bien clair que, sauf à une très basse époque, il ne saurait s'agir de « personnifications » conscientes : d'ailleurs, lorsqu'apparaît cette tendance à personnifier les événements de la nature, déja indépendamment et, si j'ose dire, scientifiquement conçus, comme les peut concevoir un civilisé, c'est bien plutôt à des allégories poétiques qu'elle donne naissance qu'à des divinités véritables, aptes à devenir l'objet du culte public d'une cité tout entière. Un élément ou un phénomène personnifié, c'est le ciel, la tempête, le soleil, considéré comme un être analogue aux animaux ou aux hommes, plus puissant seulement et plus habile, doué en un corps de forme différente d'un esprit pareil, menant la même vie, ayant les mêmes habitudes, obéissant aux mêmes coutumes; tous les objets de la nature sont ainsi conçus comme des vivants

et à vrai dire le mot de personnification est ici hors de sa place : c'est d'emblée en effet que les grands objets naturels, que les phénomènes dont la terre, le ciel et les eaux sont le multiple théâtre, que les arbres et les animaux ont apparu à la conscience du non-civilisé comme des êtres pareils à lui. Il n'y a place ici pour nul travail conscient d'analyse et de réflexion; on a affaire non pas tant à un processus d'assimilation analogique, qu'à une discrimination incomplète entre des catégories d'objets, dont les caractères différentiels ne sont pas nettement perçus. Il est certain d'autre part que la mythologie ne se réduit point à n'être, suivant une heureuse expression, qu'une conversation en style imagé sur le temps qu'il fait, le soleil, la pluie ou les étoiles. Précisément, parce que ce sont des vivants, les dieux ou si l'on veut les forces naturelles et les grands événements de la nature conçus comme divins, ont une existence personnelle fort analogue à celle des animaux et des hommes, ils ont des besoins, des désirs, des passions, des aventures qui n'ont nulle relation avec les fonctions cosmiques qui leur appartiennent : s'il en était autrement, ils ne seraient plus ces sorciers divins, ces puissances surhumaines, mais si voisines par leur nature des hommes, dont l'ensemble ne gouverne pas seulement, mais à vrai dire constitue le monde, l'univers étroit et limité où s'enferme la pensée barbare des premiers âges, ce seraient des entités métaphysiques, des abstractions réalisées et ces choses-là l'esprit confus et encombré d'images concrètes des hommes, en qui ont apparu les premières ébauches des systèmes religieux, était hors d'état de les concevoir. Les « departmental gods », comme les appellent les mythologues anglais, ne s'astreignent jamais à ne sortir point de ce cercle nettement délimité de fonctions où leur nature chthonienne, céleste ou marine semble devoir les contraindre de demeurer toujours : le Soleil n'a pas pour seule tâche d'éclairer et de réchauffer la Terre, ni la Terre, fécondée par les pluies que répand sur elle son époux céleste, de faire sortir de son vaste corps les arbres verdoyants et les épis dorés ou d'offrir dans son sein un asile à la dépouille sacrée des morts et à leurs âmes plaintives : ils usent à leur gré de leur magique puissance et le pouvoir de chacun n'est limité que par le pouvoir des autres dieux en rivalité avec lui. C'est parce que les fonctions des dieux, à l'origine du moins, ne sont pas nettement spécialisées, qu'au sein de tous les polythéismes, on a pu voir apparaître ce curieux phénomène religieux de l'hénothéisme.

Si un dieu peut devenir le souverain de tous les autres, le maître de l'Univers, attirer à lui les prières, les offrandes, la piété confiante d'un

peuple entier à l'exclusion presque de toute les puissances divines qui règnent avec lui sur le monde, c'est parce que son action déborde de toutes parts le domaine où son caractère astral ou météorologique semblerait devoir l'emprisonner. Si Zeus n'était que le ciel rayonnant, il ne pourrait prétendre à nulle supériorité sur Poseidon, le maître des mers, ni sur Hadès qui veille dans les entrailles de la Terre sacrée sur la destinée des morts. Les dieux primordiaux, Ouranos et Gea, seraient demeurés en possession d'un empire incontesté, et d'autres dieux plus jeunes et plus actifs ne les auraient pas supplantés dans le gouvernement de l'univers. La hiérarchie même qui s'établit parmi les dieux est une preuve que, s'ils sont des forces naturelles, ils sont en même temps des vivants, dont la vie est très analogue à celle des hommes, dont les coutumes copient les coutumes de la cité ou de la tribu. Et à vrai dire, c'est là le terrain même où se doit vider la querelle qui met aux prises depuis longtemps les tenants de l'école philologique et leurs adversaires. On affecte de croire parmi les disciples de Max Müller, de Schwartz et de Roscher que les mythologues de l'école de Tylor, de Frazer ou d'A. Lang soutiennent que les astres, la terre, le ciel, la mer, les grands phénomènes météorologiques n'ont point été conçus à l'origine comme divins et que l'objet propre de la religion, en ses formes très anciennes, c'est l'adoration des fontaines et des fleuves, des arbres, des esprits qui hantent les lieux déserts ou habitent les magiques fétiches, le culte des morts, la vénération totémique des animaux. Or, il suffit de parcourir leurs livres pour constater que telle n'est pas la thèse qu'ils se sont attachés à démontrer. Les quatre grandes idées qu'ils se sont efforcés de dégager, c'est tout d'abord que, si quelques mythes ont pour origine des métaphores mal comprises, on dénaturerait étrangement les faits en réduisant la mythologie tout entière à n'être qu'une « maladie du langage », un ensemble d'expressions figurées dont le sens s'est graduellement obscurci et qu'il faut admettre que, dans la plupart des cas, les créateurs des légendes divines croyaient très sincèrement et très littéralement de leurs dieux ce qu'ils en racontaient; c'est ensuite que bon nombre de ces aventures divines n'expriment pas sous une forme symbolique des phénomènes naturels, mais sont tout simplement attribués aux êtres divins, parce qu'ils sont conçus à l'image des hommes ou plutôt parce qu'entre les animaux, les plantes, les hommes, les astres, les pierres et les fontaines qu'ils se représentent tous investis des mêmes pouvoirs magiques, qui ne diffèrent qu'en degré, et doués de la même aptitude à revêtir les formes et les apparences les plus diverses, les esprits obscurs des non-

civilisés, ancêtres véritables des conceptions religieuses de l'humanité, étaient impuissants à tracer une ligne bien nette de démarcation ; c'est aussi que les astres et les phénomènes météorologiques ne jouissent pas du privilège d'être seuls considérés comme divins, qu'ils le partagent avec les plantes, les rochers, les lacs, les fleuves, les animaux, les hommes vivants ou morts et que s'ils tiennent souvent dans ces légendes sacrées la place la plus importante. les cultes célestes n'ont pas une importance ni une extension plus grande que les cultes ancestraux ou totémiques ou les cultes des divinités de la végétation ; c'est enfin que les rites où s'incarnent en formes sensibles les croyances d'un peuple sont bien souvent les générateurs des mythes qui affectent le plus nettement les apparences de descriptions poétiques et métaphoriques des phénomènes célestes ou des troubles de l'atmosphère. Transport dans le monde divin des manières d'agir, de sentir et de penser, des coutumes et des pratiques qui sont en vigueur dans la cité et la tribu, assimilation de ces vivants immenses et majestueux, qui sont le soleil ou la mer, à ces vivants plus humbles, l'animal protecteur, l'arbre nourricier, le sorcier habile, réaction constante exercée par les rites sur la mythologie, indépendance relative où se trouvent vis-à-vis du langage les conceptions religieuses et mythiques, telles sont les quatre thèses auxquelles les travaux de l'école anthropologique sont venus apporter chaque année le renfort de nouveaux arguments. Toutes quatre, à le bien prendre, pourraient être reprises à leur compte par ceux des adeptes de l'école philologique qui n'ont pas poussé jusqu'à de dangereuses exagérations les principes posés par leurs maîtres.

Le danger auquel leurs adversaires ont cherché surtout à les rendre attentifs — et ils devraient leur en être reconnaissants — c'est d'oublier, attaché seulement à ce que vous révèle d'un dieu l'analyse philologique de son nom, qu'au cours des âges, il assume des fonctions multiples, étrangères absolument à celles où il semblerait que son rôle et sa place dans la nature le devraient emprisonner, qu'il devient le dieu de ces fonctions et cesse d'être, à vrai dire, l'astre ou le météore qu'il était à l'origine. Athènè a pu être l'éclair, le ciel brillant, le ciel chargé de nuées ; autant d'hypothèses, qui prêtent d'ailleurs à de très graves critiques, mais ce que l'on peut tenir pour assuré, c'est que dans l'âge historique, alors que s'incarnait en elle le génie de la grande cité, mère des arts, de la pensée, de la liberté dont nous vivons, elle n'était plus rien de tout cela. Il arrive au reste qu'une divinité qui n'avait rien de commun avec les grands corps célestes se fonde avec une divinité astrale et lui

apporte comme un précieux héritage, toutes les légendes où elle joue le rôle essentiel, tous les rites par lesquels les fidèles cherchent à ce concilier sa bonne volonté : ces mythes et ces cérémonies que leur origine même semble mettre à l'abri de toute interprétation météorologique ou astronomique, on a tenté bien souvent de les transformer en une sorte de description métaphorique ou symbolique des grands phénomènes célestes. Et ce qui est inquiétant, c'est que les adeptes de l'école philologique n'ont éprouvé d'ordinaire à les interpréter ainsi nulle difficulté bien grande.

Quand les disciples de l'école anthropologique n'auraient rendu d'autre service que de contraindre leurs devanciers à examiner en un esprit plus critique et, au vrai sens du mot, plus historique les données dont ils construisent leurs théories, l'aide qu'ils auraient ainsi fournie au progrès des études religieuses n'eût point été médiocre.

M. Farnell a dressé des documents que nous possédons sur ces dieux dont il étudie le culte deux répertoires distincts : dans l'un, il a rangé les renseignements que fournissent les sources littéraires et les inscriptions, dans l'autre les indications que nous donnent sur la nature et les fonctions du dieu les monuments figurés ; c'est du moins ainsi qu'il a procédé pour les principales divinités qu'il passe en revue dans ces deux volumes : Zeus, Héra, Artémis, Athèné, Aphrodite. Pour les divinités secondaires — il faut entendre par là celles qui ne jouent dans le culte public qu'un rôle moins important, Cronos, par exemple — les renseignements provenant de sources de nature diverses sont groupés en un même chapitre. A la suite de chacun des chapitres où par l'étude des cérémonies du culte et des formes rituelles du sacrifice et par l'examen des noms multiples sous lesquels le dieu est invoqué et de ses titres sacrés, il s'efforce de dégager sa signification et sa nature véritables à l'époque de la pleine floraison de l'art grec et aussi son caractère originel et ses relations avec tel ou tel phénomène naturel, M. Farnell a inséré des listes des principaux passages des auteurs anciens et des principales inscriptions où apparaît la divinité qu'il a prise pour objet de ses recherches avec les marques caractéristiques des fonctions diverses qui lui appartenaient. Rien n'est plus commode que de trouver ainsi groupés et très objectivement présentés les faits qui servent de communs matériaux à toutes les théories mythologiques et religieuses qu'on élabore pour interpréter les aventures attribuées à un dieu et les titres que la tradition et les coutumes des temples ont attachés à son nom.

Dans les chapitres consacrés aux monuments figurés, M. Farnell a généralement établi deux sections, enrichies l'une et l'autre de nombreuses illustrations, d'une fort belle exécution ; dans l'une il a réuni les représentations rituelles et traditionnelles de la divinité qu'il étudie, les archaïques statues des temples, objets de la persistante vénération des fidèles; dans la seconde il a passé en revue les œuvres d'art où s'est incarné le type idéal qu'ont conçu du dieu ou de la déesse les sculpteurs et les poètes.

M. Farnell a fait précéder les monographies consacrées à Cronos, à Zeus et à Héra, qui remplissent la majeure partie du premier volume, de deux courts chapitres (*The aniconic Age* et *The beginnings of the iconic Age*), où il étudie à grands traits les plus anciennes formes qui nous soient connues de la religion grecque. Aucune trace indéniable ne subsiste, d'après lui, dans la littérature sacrée et légendaire de la Grèce de ce stade de l'évolution religieuse qui précède le polythéisme et auquel on a donné le nom de polydémonisme, de ce culte qui ne s'adresse encore qu'à de multiples puissances sans noms particuliers et sans formes définies. A l'époque la plus ancienne à laquelle nous puissions remonter, la religion grecque est déjà nettement anthropomorphique et c'est seulement sous forme humaine, au jugement de M. Farnell, que les Hellènes se représentent les dieux, encore qu'ils soient à ce moment hors d'état d'en tailler ou d'en modeler des images de bois, de marbre ou d'argile. Il est incontestable que nous ne connaissons pas de divinité grecque qui ne soit à quelque degré anthropomorphisée, mais il semble qu'il faille interpréter les textes avec un surprenant parti-pris et une résolution obstinée de ne considérer comme essentiels dans les cultes grecs que certains éléments arbitrairement choisis pour en arriver à nier l'existence propre et indépendante du culte des arbres, des animaux et des pierres dans la Grèce ancienne ; M. Farnell lui-même éprouve au reste devant le Zeus Καππώτας d'Arcadie un très réel embarras et ne conteste pas la vraisemblance du totémisme en Grèce à une époque préhistorique.

M. Farnell fait de Cronos une divinité chthonienne, un dieu de la végétation : il suppose que son culte à précédé le culte de Zeus et que le culte des deux dieux n'est qu'un récit transposé, une sorte de figuration symbolique de la lutte qui s'engagea entre leurs sectateurs et qui aboutit au triomphe de la religion hellénique et des croyances mystiques qui se sont cristallisées autour du nom de Zeus.

Il attribue au culte de Cronos une origine créto-phrygiennne et expli-

que partiellement ainsi la liaison étroite qui s'est établie entre sa légende et celle de Zeus.

Zeus apparaît à M. Farnell comme n'étant plus qu'à peine dans la religion grecque une divinité naturiste; il peut bien avoir été à l'origine le ciel rayonnant, mais à coup sûr c'est sous un tout autre aspect, plus divin et plus humain à la fois, qu'il se révèle à nous dans le culte public. Si le Zeus crétois semble étroitement apparenté au Dionysos Atys de Phrygie, fils de la Terre, ou encore à Attis-Adonis, si son caractère de force naturelle divinisée se manifeste clairement dans le culte dodonéen du Zeus ἔνδενδρος ou du Zeus Νάιος, si le dieu se montre même sous des traits à demi thériomorphiques dans les rites célébrés en son honneur sur le mont Lycée en Arcadie (et l'on pourrait ajouter, en dépit de M. F., dans le culte du Zeus Ἀπόμυιος d'Élis), si l'on ne peut nier qu'il ait été essentiellement une divinité de la pluie, du vent et de a foudre et même parfois conçu comme le tonnerre lui-même, il est certain que c'est avec une tout autre signification qu'il se présente à nous à l'époque classique, et il faut pour bien comprendre ses fonctions et son rôle dans la cité grecque étudier celles de ses épithètes rituelles qui ont une valeur politique et sociale. C'est comme dieu gardien et protecteur de la famille, de la phrathrie, de la propriété, de la cité, c'est comme incarnation des hautes idées morales de justice et de pitié, comme dieu purificateur des souillures criminelles, comme dieu garant des serments qu'il tient dans la vie hellénique une place véritablement importante. M. Farnell étudie enfin les relations qui existent entre Zeus et les Μοῖραι, la conception philosophique de la Destinée et de ses relations avec la volonté de Zeus et la lente formation, à la fois dans la conscience populaire et dans la pensée philosophique, d'une sorte d'hénothéisme au profit de la grande divinité olympienne. Dans un appendice il fait un minutieux examen des rites en usage lors des Diipoia et il en donne une interprétation conforme aux idées soutenues par Robertson Smith et J. G. Frazer, et incline à les rapporter à une origine totémique.

C'est comme épouse de Zeus et déesse protectrice du mariage que, d'après M. Farnell, apparaît originairement Héra : l'hypothèse de Welcker, qui voit en elle une divinité chthonienne, lui semble peu soutenable et les rites du ἱερὸς γάμος ne symbolisent pas, à ses yeux, le mariage de la terre et du ciel et ne sont pas destinés à procurer la fertilité des champs : ils se rapportent beaucoup plutôt au mariage de l'homme et de la femme et la raison de leur célébration paraît être

surtout d'en assurer la stabilité et la fécondité. L'argumentation de M. F. est spécieuse, mais elle n'est pas probante et si l'on peut admettre qu'à l'époque classique Héra s'est réduite à n'être plus que l'épouse de Zeus, il est certain qu'elle a eu tout d'abord une existence indépendante, qu'elle l'a conservée fort longtemps et qu'il est difficile de concevoir comment à l'époque fort ancienne où remonte son culte, la conscience hellénique aurait pu concevoir une divinité aussi abstraite que la « Protectrice du mariage ». Il est vraisemblable que son culte n'a été uni qu'assez tardivement au culte de Zeus et que ses fonctions de gardienne de l'union de l'homme et de la femme dérivent à la fois et de sa nature propre, (c'est, semble-t-il, une déesse de la fécondité, une déesse où s'incarne la force végétatrice de la Terre) et de sa conjugale union avec le grand dieu céleste. M. F. est au reste obligé d'attribuer au culte d'Héra Acraea à Corinthe une origine orientale et d'en donner une interprétation tout à fait spéciale et distincte pour rester fidèle au point de vue qu'il a adopté.

M. Farnell rejette bien plus nettement encore les interprétations physiques qui ont été offertes de la nature et des fonctions de la grande divinité de l'Attique, d'Athènè. Le caractère politique et moral du rôle qui lui est attribué par les traditions, le culte, les titres rituels lui semble hors de conteste et c'est à peine, si, d'après lui, il survit dans certains cultes locaux, à Laodicée par exemple ou en Locride, des traits qui pourraient permettre de remonter à une conception de la déesse plus grossière et moins spiritualisée que celle que nous rencontrons à l'époque classique. M. Farnell ne peut cependant méconnaître — et il l'avoue de bonne grâce — le caractère à demi-fétichique des cérémonies en usage dans le culte d'Athènè Polias, du bain qu'on lui faisait prendre annuellement à Phalère, du lavage solennel de ses vêtements, lors des Plynteries, mais il pense qu'elles n'ont pas tardé à prendre une signification purement morale et à se réduire à n'être plus qu'une purification rituelle de l'image divine, souillée par les péchés des hommes. La valeur magique, nettement mise en lumière par J. G. Frazer, de l'immersion cérémonielle des effigies sacrées, nous inclinerait à donner de ces pratiques une tout autre interprétation ; elles n'ont pu revêtir une signification morale que lorqu'en raison de l'évolution intellectuelle, elles sont devenues en elles-mêmes inintelligibles à ceux qui continuaient par respect pour la tradition à y avoir recours. M. Farnell s'efforce surtout d'établir qu'Athènè n'est point à l'origine et essentiellement une divinité des eaux : après avoir écarté les interprétations na-

turistes données des épithèles d'Ἀνεμῶτις, de Ναρκαία, etc., il cherche à démontrer que le titre, fréquemment accordé à la déesse, de Τριτογένεια ne fournit sur sa nature et son origine aucune indication précise et dérive simplement du fait qu'elle a été adorée à des époques très anciennes auprès de lacs ou de rivières qui portaient le nom de *Trito*. Il n'admet aucune connexion naturelle entre son culte et celui de Poseidon qui est à Athènes fréquemment associé au sien : la lutte et la réconciliation du dieu et de la déesse symbolisent ici encore la lutte et la réconciliation de leurs sectateurs : leur commun caractère de divinités protectrices des chevaux a contribué d'ailleurs à leur rapprochement en de mêmes sanctuaires. Quant à l'Athènè Ellotis, dont la signification naturiste paraît vraisemblable, M. Farnell la considère comme une divinité orientale, assimilée après coup à la déesse grecque ; il reprend presque à son compte la théorie de Bœthgen. Il repousse également toutes les explications naturistes qu'on a tenté de donner du mythe de de la naissance d'Athènè et du meurtre de la Gorgone, il offre à son tour une interprétation de la légende de « l'avalement » de Métis par Zeus qui paraît singulièrement conjecturale. Pour les Grecs pré-homériques, Athènè est déjà la fille de Métis (la Force, la Sagesse), elle possède un caractère nettement moral et intellectuel, elle est la déesse du conseil, des arts, la vierge de la guerre, ennemie de l'amour, la protectrice des droits du père contre l'ancien droit matriarcal ; comme tous les autres Olympiens, elle en est venue, quelle que soit l'autonomie dont elle ait pu jouir antérieurement, à soutenir avec Zeus des relations particulières. Investie de pouvoirs semblables à ceux de Zeus, elle doit être conçue bientôt comme sa fille ; dépourvue de toute faiblesse féminine, disposée à prendre le parti du père contre la mère dans la famille, elle est sa fille à lui seul, elle n'est pas née à la manière habituelle et c'est de cette idée qu'a pu sortir le mythe de l'avalement. Puis, comme on le comprenait mal, on en a donné une autre explication, à savoir que Zeus avait avalé Métis pour l'empêcher d'engendrer un fils qui serait plus puissant que son père. Comme cependant M. Farnell ne peut nier que certaines fonctions qui sont celles d'une déesse de la végétation, incombent à Athèné, il l'explique en supposant qu'à Athènes son culte et sa légende se sont entièrement mêlés à ceux de la vieille déesse attique de la Terre.

Le caractère naturiste qu'il dénie à Athèné et à Héra, il l'attribue en revanche sans restriction aux deux déesses auxquelles il a consacré la plus large partie du second volume de son ouvrage, Artémis et Aphrodite.

Artémis est une divinité essentiellement hellénique, bien que des éléments étrangers et en particulier des éléments orientaux se soient introduits en grand nombre dans son culte et dans sa légende. C'est primitivement une déesse des eaux, des arbres, de la vie forestière; sa vie est étroitement associée à celle des plantes et des animaux sauvages, et des éléments totémiques ont longtemps persisté dans certains de ses cultes, les cérémonies par exemple célébrées en son honneur à Brauron, et dans quelques-uns des mythes où elle figure, celui par exemple de Callisto. Il n'est pas certain, d'après M. Farnell, qu'on lui ait offert des sacrifices humains, et les preuves données sont sujettes à contestation, mais il semble que si ces sacrifices ont existé, ils ne sont pas en tous cas primitifs ni essentiels au culte de la déesse : la victime humaine aurait pris par une sorte de malentendu la place de l'animal « théanthropique » qu'on lui immolait. Le caractère virginal qui est attaché à Artémis dans l'âge classique ne semble pas lui avoir été attribué à une époque très ancienne. Le sens véritable de l'épithète de Παρθένος qui lui appartient dès la plus haute autiquité à laquelle nous puissions remonter ne semble pas avoir été à l'origine : « vierge » — mais « non mariée ». L'Artémis Parthenos, dont le culte a été prédominant en Carie, semble avoir été étroitement apparentée à l'Aphrodite orientale; il se peut qu'à l'origine elle ait été la divinité principale d'un peuple, chez lequel ne s'étaient pas encore développées les institutions familiales qui caractérisent la société grecque, d'un peuple qui reconnaissait la descendance en ligne féminine seulement et attribuait aux femmes une plus large autorité dans la société conjugale. Lorsque le mariage prit un caractère de stabilité plus grande, et que les adorateurs d'Artémis en arrivèrent à ce stade de l'évolution des institutions matrimoniales, que nous observons en Grèce à l'époque classique, la déesse demeura sans époux, mais elle n'était pas hostile aux relations sexuelles et veillait sur la naissance des enfants; elle était la divinité protectrice des femmes et avant de se marier les jeunes filles devaient lui offrir leurs ceintures et accomplir dans ses temples des rites expiatoires. Plus tard, comme la conception qu'on se formait d'elle s'était épurée et spiritualisée, on ne put justifier son célibat qu'en faisant d'elle une vierge, la vierge par excellence, la déesse pure et sans tache. Peut-être faut-il chercher dans cette amphibologie ou dans d'autres ambiguités pareilles le secret de bien des naissances divines parthénogénétiques : il est cependant certain que l'idée de la conception surnaturelle ou pour mieux dire de la conception sans rapprochement sexuel est familière à presque tous les peuples non civilisés.

Artémis, déesse de la terre, déesse de la fécondité des plantes, des animaux et des hommes, a acquis à mesure que l'agriculture prenait une plus large place dans la vie de ses adorateurs, des fonctions qui lui étaient primitivement étrangères; elle est devenue l'une des divinités protectrices des troupeaux et des champs cultivés, mais jamais son caractère primitif de déesse forestière ne s'est effacé et elle n'a jamais eu avec la vie pastorale et agricole d'aussi étroites connexions qu'avec la libre vie des bois; son rôle de protectrice des animaux sauvages a été cependant graduellement méconnu et on est arrivé à la concevoir comme une déesse chasseresse.

Bien que dans les formes les plus récentes de sa légende et de son culte, Artémis apparaisse nettement sous l'aspect d'une déesse lunaire, on ne saurait admettre, d'après M. Farnell, que, comme l'ont soutenu Welcker et Preller, elle ne soit autre chose que la Lune divinisée. Homère ne sait rien de ses connexions avec la lune et dans les plus anciens sanctuaires consacrés à son culte, les cérémonies célébrées à son honneur ne contiennent nulle allusion à son caractère lunaire. La plupart des titres rituels, tels que Μουνυχία, Αἰθοπία, Φωσφόρος, Σελασφόρος, Σελασία, où l'on a voulu chercher les preuves de l'origine lunaire de la déesse, semblent à M. Farnell mal interprétés ou détournés de leur sens véritable par la tradition commune; les épithètes qui impliquent l'usage cérémoniel ou magique du feu sont tout à fait à leur place dans le rituel d'une divinité qui tient sous sa puissance la force végétatrice des plantes. Le caractère lunaire d'Artémis semble être un caractère d'emprunt et résulter de son étroite connexion avec Hécate, qui a été conçue de plus en plus nettement au ve siècle comme déesse de la Lune; il se peut aussi que la qualité de sœur d'Apollon, identifié avec Hélios, qui lui a été attribuée en même temps à peu près qu'elle était partiellement assimilée à Hécate, ait influé sur la manière de se la représenter et sur la conception que l'on se faisait de sa nature et de ses fonctions. C'est de son association avec Apollon, association qui résulte vraisemblablement de la juxtaposition dans les mêmes lieux de leurs deux cultes, que résultent en même temps que son caractère astral la plupart de ses attributions spirituelles et artistiques. Elle ne joue dans la vie politique et sociale qu'un rôle subordonné, et c'est bien plus souvent en Asie-Mineure qu'en Grèce qu'elle apparaît comme déesse protectrice de la cité. Des éléments non helléniques se sont au reste mêlés à son culte, elle est associée et partiellement identifiée avec Cybèle et Mâ, la déesse de Cappadoce, Bendis, la déesse thrace, Britomartis et Dictynna, les

divinités de la Crète. L'Artémis d'Éphèse, déesse chthonienne de la végétation et de la fécondité, est en particulier étroitement apparentée à Cybèle. Enfin, on la trouve en connexion habituelle avec des divinités purement orientales, telles qu'Anaïtis et Astarté, et il semble que le culte laconien d'Artémis Ἀστρατεία s'adressât réellement à une Artémis-Astarté : la déesse syrienne d'Hierapolis, Atargatis, est, elle aussi, étroitement associée par le pseudo-Lucien à Rhéa, Aphrodite et Artémis.

M. Farnell étudie rapidement dans le chapitre XIX les cultes d'Upis, adorée à Lacédémone et à Trézène, et de Némésis, la déesse de Rhamnuse; ce ne sont pas des abstractions réalisées, mais des formes particulières d'Artémis, auxquelles étaient attachés ces titres rituels spéciaux, qui se sont individualisés en divinités distinctes. Il paraît probable que, c'est seulement alors que Némésis existait déjà comme divinité indépendante, qu'elle a été investie des hautes fonctions morales dont on la trouve chargée à l'époque classique. Originairement, l'épithète devait signifier « celle qui distribue », qui donne la vie. C'est aussi une épithète rituelle de Cybèle qui, mal interprétée, s'est transformée en la déesse Adrasteia (ch. XV).

Hécate, qui est si fréquemment associée à Artémis et finit par se confondre avec elle, semble à M. Farnell n'être pas d'origine hellénique, mais thrace; elle est étroitement apparentée à la déesse thrace Bendis, et on l'a identifiée à la déesse crétoise Britomartis et parfois aussi, partiellement du moins, à la Cybèle phrygienne. Divinité à la fois lunaire et chthonienne, déesse de la fécondité, déesse des bois, elle a été de bonne heure mise en étroite relation avec Artémis, à laquelle elle a conféré son caractère astral : il semble qu'elle ait subi par contre-coup l'influence de l'Artémis grecque et lui ait emprunté quelques-unes de ses fonctions, celles entre autres de déesse protectrice des naissances. M. Farnell insiste sur le caractère spécialement magique du culte d'Hécate et qui s'explique par son double aspect lunaire et chthonien. Le chapitre XX est consacré a une autre divinité protectrice de l'accouchement, Eileithyia, qui, à l'origine, forme particulière de Héra, a été identifiée une fois qu'elle a vécu de sa vie propre, tantôt avec cette déesse, tantôt avec Artémis.

M. Farnell admet (ch. XXI), suivant l'opinion communement adoptée, qu'Aphrodite n'est pas une divinité indigène de la Grèce ; son association avec Héphaistos, Arès, Hébé, les Charites et Eros ne constitue pas une preuve de son origine hellénique. C'est une déesse sémitique de l'Asie antérieure importée en Grèce à une époque relativement ancienne; les détails de son rituel et les titres sacrés qu'elle porte four-

nissent sur le lieu où elle est née et la famille divine à laquelle elle appartient des indications assez précises et qui permettent de conclure avec une quasi-certitude à son origine orientale. Il ne semble pas qu'elle ait été primitivement la déesse de l'amour, mais simplement une déesse de la fécondité et de la fertilité, l'une des multiples divinités de la végétation, où s'incarnait la force végétatrice de la terre. Apparentée à Ishtar, Aha, à Attar Athare, à Atargatis-Derceto, à Astarté, à Belit, à Tanit, à Anaïtis, à Nana, à Allat, elle apparaît en Asie comme déesse protectrice des cités, comme divinité de la génération; elle est conçue souvent comme vierge, c'est-à-dire, sans doute, non mariée. L'épithète qui la caractérise est l'épithète de Céleste (*Ourania*), qu'elle porte partout en Asie sous les formes diverses et multiples qu'elle revêt : c'est un titre honorifique, et non une épithète de nature; elle est bien plutôt de la famille des divinité chthoniennes que de celle des dieux astraux. Les philosophes ont singulièrement détourné de son sens ce nom d'*Ourania* qui lui était donné, ils lui ont conféré une portée morale qu'il n'avait pas et ils ont altéré aussi la signification de l'épithète de *Pandemos*, qui se rapportait aux fonctions de déesse protectrice de la cité tout entière lesquelles appartenaient en certaines villes à Aphrodite.

Son culte est souvent austère et pur, et elle est associée à Héra dans la protection du mariage et de la famille, mais ce n'est pas tant à la sainteté du mariage qu'elle préside qu'à sa fécondité. D'importation étrangère, elle a ses principaux sanctuaires dans les cités et sur les rivages de la mer; elle devient tout naturellement une divinité de l'océan; elle est conçue du reste en Asie déjà comme une déesse des eaux fécondatrices. M. Farnell donne d'amples détails sur les fêtes d'Adonis et leurs relations avec le culte d'Aphrodite : il discute et adopte en grande partie les vues de Robertson Smith et J. G. Frazer qu'il s'efforce de concilier et insiste sur l'aspect funéraire sous lequel Aphrodite, en raison de son caractère chthonien, a été souvent conçue. Il montre que c'est dans les œuvres poétiques qu'elle apparaît comme déesse de l'amour et de la beauté : elle n'a dans le culte public que très exceptionnellement ce caractère.

Tel est, analysé à grands traits, l'ouvrage de M. Farnell : nous avons dit les critiques auxquelles il nous semblait prêter et les réserves qu'il imposait, mais il faut être reconnaissant à l'auteur de l'avoir écrit. Il a rendu en ce faisant un signalé service aux études de mythologie comparée, et aux études proprement religieuses un service plus réel encore.

L. MARILLIER.

A. de Ridder. — **De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique.** — Paris, Fontemoing, 1897, viii-199 pages.

M. de Ridder a voulu, dans sa thèse française[1], étudier les idées courantes et communes des Grecs sur la mort aux ve et ive siècles. Il lui a paru qu'à ce moment l'âme hellénique avait été changée, qu'il s'y était introduit un souci mélancolique de ce qui attend l'homme après cette vie, et voici comment il explique la transformation.

Le Grec, au ve siècle, craint la mort qu'il se représente à peu près comme un anéantissement total, et il aime au contraire passionnément la vie, mais un goût très vif de l'action, et de l'action qui attire les éloges, qui donne la gloire, élève parfois cet homme au-dessus de la vie même et lui fait affronter cette mort qu'il craint tant. « Son énergie, force libre, l'arrache à l'amour trop stérile de l'existence ».

Mais quelques êtres seuls sont capables d'une telle fermeté. D'autre part, après une longue période d'énergie expansive, les esprits au ve et au ive siècle purent réfléchir davantage. Alors se dégagea des usages funéraires eux-mêmes, sous l'influence des poètes, des philosophes et des religions mystiques, une conception nouvelle de la mort.

Depuis longtemps les Grecs devaient au moins soupçonner que tout n'était pas fini avec cette vie. On sait l'inquiétude constante où les a tenus de tout temps l'idée de leur sépulture, le soin avec lequel les lois réglaient les funérailles, l'exactitude avec laquelle les rites devaient y être observés, les purifications, les thrènes, le deuil, les libations; ajoutez-y le culte des morts et les fêtes célébrées en leur honneur, les sacrifices qu'on leur offre, par dessus tout la crainte qu'ils inspirent, les terreurs du meurtrier, la coutume du μασχαλισμός, la souillure du meurtre et toutes les cérémonies destinées à la faire disparaître ; le culte des héros et des fondateurs de villes; les Erinyes vengeresses, l'Hadès enfin avec la rémunération, tout imparfaite qu'elle y était, des mérites : tout cet ensemble d'habitudes, de traditions et de croyances suppose que l'existence continue par delà le tombeau.

Les philosophes et les poètes agissent sur les esprits ainsi préparés. Les présocratiques, même les matérialistes, élargissent l'horizon ; ils ne voient dans la mort que l'obéissance à une loi naturelle et leurs théories

1) Nous n'avons pas à nous occuper ici de la thèse latine. *De ectypis quibusdam aeneis quae falso vocantur « argivo-corinthiaca », ibid.*, 93 p., où l'auteur, contre l'opinion généralement adoptée, rapporte à l'art ionien les plaques de bronze à reliefs trouvées surtout à Olympie, au Ptoïon et à Orchomène.

mènent parfois à l'espoir d'une survivance. — Pindare croit au séjour du juste dans les Iles Fortunées; et, si les premiers tragiques, restant dans la tradition, chantent l'homme qui triomphe de la mort par son courage, Euripide déjà voit dans l'existence ce qu'elle annonce et croit à une immortalité personnelle. C'est aussi la survie de l'âme qu'ont sans doute enseignée Socrate et Platon.

Enfin le culte orgiastique de Dionysos, l'orphisme avec sa morale mystique, les mystères d'Éleusis et ceux de Samothrace répandent la croyance que l'âme entre en communication avec le dieu, et que l'initiation lui assure la félicité dans une existence ultérieure. Ce développement des mystères est peut-être ce qui a contribué le plus à diminuer dans l'âme grecque l'ancienne terreur de la mort et à remplacer l'ancienne confiance dans l'énergie humaine par un sentiment doux et attristé de résignation.

Les monuments funéraires donnent la preuve matérielle et sont le signe visible de cette évolution. Les peintures des lécythes sont, au IVe siècle, pénétrées d'une mélancolie nouvelle. Et sur les stèles, que le mort y soit seul ou au milieu des siens qu'il semble n'avoir jamais quittés, ce n'est plus une simple représentation de la vie que l'on trouve : la fin de l'existence y est pressentie, et une impression de tristesse est répandue sur les personnages.

Ce changement a pu être un gain moral, il a pu permettre à la littérature et à l'art une étude plus minutieuse de l'individu; mais la Grèce n'en a pas moins été détournée de sa tradition d'action et de beauté : c'est la cause de sa décadence.

La thèse, on le voit, est logiquement construite. C'est une véritable démonstration, à laquelle ne manque pas la contre-épreuve, l'étude des monuments figurés. Peut-être le sujet ne paraît-il pas aisément admettre une telle rigueur. L'âme d'un même homme peut là-dessus, selon les moments, se donner des démentis formels. Il est déjà difficile d'arriver à marquer avec précision ce qu'a cru sur la mort telle école philosophique, telle secte mystique : quelle plus grande confusion, quelle mêlée plus vague d'opinions diverses, contradictoires, de préjugés, de superstitions, ne doit-on pas s'attendre à trouver si l'on pense atteindre la moyenne des croyances communes ? M. de R. a relevé lui-même une des contradictions les plus extraordinaires de l'âme grecque (p. 42) : ils ne nient pas toute survivance, mais ils enlèvent toute marque de réalité à celui qui n'est plus; ils lui rendent un culte, mais ils lui retirent, sauf ce culte même, tout caractère matériel ou spi-

rituel; « ils agissent comme s'il n'était plus rien », mais, en même temps, le meurtrier est terrifié à l'idée de voir revenir sa victime et Pausanias refuse de couper la tête de Mardonios. Comment alors affirmer qu'avant le ve siècle le mort n'est rien, et qu'on ne pense pas à la fin de l'existence, tandis qu'au ive on croit à une existence ultérieure et que la vie est toute remplie de l'idée attristée et résignée de la mort? L'auteur paraît avoir poussé bien loin l'opposition des deux termes à comparer, des deux états de l'âme hellénique avant et après la période qu'il étudiait. Malgré l'abondance des exemples, sa construction reste un peu trop théorique.

Les exemples choisis ne permettent pas toujours d'arriver à la conclusion que l'auteur croit pouvoir en tirer. Il a, sur les monuments funéraires, des idées originales et très ingénieuses : la finesse avec laquelle il analyse les peintures des lécythes ne va-t-elle pas jusqu'à la subtilité? L'interprétation qu'il propose des groupes sur les stèles paraît bien exacte. Les vivants, pensait-on, y figurent comme s'ils étaient déjà allés retrouver le mort, ce sont « les images anticipées des défunts à venir ». C'est précisément le contraire, nous dit l'auteur : les reliefs dits « du serrement de mains » ne représentent pas l'existence ultérieure du mort, mais une réunion de famille, et même le défunt n'est pas revenu pour un moment parmi les siens, mais on l'imagine vivant encore au milieu d'eux. Alors, au lieu de retrouver, exprimée dans ces sculptures, la croyance à une vie par delà la tombe, de R. nous y montre l'idée de la mort pénétrant de plus en plus la vie terrestre. Est-ce bien là que nous devions aboutir? Ne nous avait-on pas promis davantage, la croyance à une vie future presque acceptée au terme de cette évolution? Et peut-on même conclure de cette étude que l'homme a été plus préoccupé de sa fin à un moment qu'à un autre, et que le Grec du vi^e siècle eût beaucoup plus cruellement souffert que celui du ive, si l'action expansive et la croyance en son énergie ne lui avaient caché la mort?

Il peut sembler étrange que l'un des exemples les meilleurs n'ait pas été invoqué. L'influence exercée à toutes les époques sur les imaginations grecques par les poèmes homériques, a été prouvée par M. Weil : il y est encore revenu à propos du sujet même qui nous occupe, en rendant compte (*Journal des Savants*, 1895, p. 555-6) de la *Psyché* de M. Rohde et de la *Nekyia* de M. Dietrich. M. de R. n'a nulle part montré cette tradition agissant elle-même : il est vrai qu'on retrouverait, éparses dans son livre, aussi bien quand il invoque les tragiques que quand il analyse l'orphisme, toutes les traces de l'action qu'ont pu

produire les vers de l'Odyssée, d'origine assez récente. On eût aimé peut-être à retrouver ces traits ramassés plus fortement. Mais c'est une des qualités de ce livre de ne jamais insister trop, et si l'auteur ne dissimule pas quand il peut avoir tort, il sait toujours avoir raison avec discrétion.

E. BOURGUET.

A. E. BROOKE. — **The commentary of Origen on S. John's Gospel**. The text revised with a critical introduction and indices. 2 vol. Cambridge, 1896.

La paléographie est une science de date récente et déjà elle a jeté des flots de lumière sur les anciens textes. De nombreux manuscrits ont été découverts dans les dernières années ; d'autres déjà connus et utilisés ont été collationnés à nouveau ; l'exacte provenance de la plupart des plus importants a été établie ; une comparaison minutieuse a permis de les mieux classer et d'en déterminer les relations mutuelles. La conséquence a été que presque toutes les éditions d'anciens auteurs qui ont été publiées depuis moins de trente ans sont à refaire ou ont été refaites. En ce qui concerne les Pères de l'Église, le besoin d'éditions vraiment critiques s'est fait particulièrement sentir. On s'est mis à l'œuvre. A Vienne le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* est en cours de publication depuis une trentaine d'années environ. En Prusse, l'Académie royale des Sciences a nommé une commission chargée de publier les textes chrétiens grecs des trois premiers siècles. Elle vient de nous donner le premier volume des œuvres d'Hippolyte. Dans un avenir prochain nous aurons enfin une édition critique de Clément d'Alexandrie, d'Origène, etc.

L'Université de Cambridge est entrée dans la même voie. Elle a déjà publié quelques textes. M. Robinson a donné une édition de la *Philocalia* ou chrestomathie d'Origène. Grâce à M. Brooke, nous possédons maintenant une bonne édition de l'un des plus importants commentaires de ce Père de l'Église. Cete édition a été faite avec ce soin et cette perfection typographique qui distinguent les textes sortis des presses de Cambridge.

Comme chacun sait, nous ne possédions jusqu'ici du *Saint-Jean* d'Origène que l'édition de Lommatzsch qui est de 1831. Outre les anciennes versions latines, ce savant n'avait utilisé que trois manuscrits. Nous en

possédons actuellement neuf. Une édition nouvelle est devenue absolument nécessaire.

M. Brooke a fait des manuscrits qui contiennent le commentaire sur saint Jean une étude spéciale. Il en donnait les premiers résultats en 1891 dans les *Texts and Studies* de Cambridge[1]. On connaissait alors huit manuscrits du célèbre commentaire. C'étaient, par ordre d'ancienneté, un *Monacensis* du XIII[e] siècle, un *Venetus* de 1374, un *Regius Parisinus* du XVI[e] siècle, deux *Barberini* du XV[e] ou XVI[e] siècle, un *Matritensis* de 1555 et enfin un *Bodleianus* du XVII[e] siècle[2]. M. Brooke établissait alors que le *Regius Par.* et le *Barberinus* II dérivaient directement du manuscrit de Munich, le plus ancien que nous possédions. D'autre part, il démontrait non moins péremptoirement que le *Barberinus* I et les deux manuscrits de Madrid et de la bibliothèque Bodléienne étaient des copies du *Venetus.* Complétant ses recherches, M. Brooke soutenait, mais sans donner des preuves assez abondantes pour être concluantes, que les deux plus anciens manuscrits, le *Monacensis* et le *Venetus* étaient étroitement apparentés et même que le *Venetus* était une copie du *Monacensis.* Il y a de grandes divergences entre ces deux manuscrits. M. Brooke les expliquait en les attribuant toutes à la négligence du copiste ou à sa prétention de corriger le texte qu'il copiait.

Cette dernière thèse ne fut pas admise d'emblée. M. Preuschen notamment, dans l'article sur Origène qui est dû à sa plume dans la *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de M. Harnack, tout en reconnaissant la parenté du *Monacensis* et du *Venetus,* affirme, après examen personnel, qu'outre le *Monacensis* le copiste du *Venetus* a dû avoir sous les yeux un exemplaire de l'archétype du *Monacensis* plus ancien encore que celui dont ce dernier manuscrit est la copie. C'est ainsi que s'expliqueraient les différences entre nos deux plus anciens manuscrits.

M. Brooke, dans la préface de l'édition que nous signalons, a repris sa thèse avec de nouvelles preuves à l'appui. Elles nous paraissent concluantes. Du reste, M. P. Koetschau, qui lui-même a collationné très soigneusement le manuscrit de Munich, vient de lui donner pleinement raison[3]. La thèse de M. Brooke peut être considérée comme acquise. Dans cette même préface, le savant éditeur nous apprend la récente dé-

1) *The fragments of Heracleon,* Texts and Studies, vol. I, n° 4.
2) Le 8e est une copie du *Bodleianus* faite par Thorndike.
3) *Theolog. Literaturzeitung* de Schürer et Harnack, 1er mai 1897.

couverte d'un neuvième manuscrit du commentaire d'Origène. Il vient du Mont Athos, de la bibliothèque du couvent de Vatopédi. Il est du xve siècle. Il paraît être une simple copie du *Venetus* et, dans ce cas, ne pourrait être d'une grande utilité.

En dernière analyse, le seul manuscrit qui doive servir à établir un texte critique, c'est le *Monacensis*. Tout au plus le *Venetus* peut-il être utilisé pour rétablir le texte du manuscrit de Munich dans les endroits où il est défectueux. Nous regrettons avec M. Koetschau que M. Brooke n'ait pas donné une description plus complète du *Monacensis* et qu'il n'en ait pas discuté plus à fond la date précise. M. Koetschau incline à croire qu'il est de la fin du XIIe siècle, au plus tard du commencement du XIIIe. Malheureusement ce précieux manuscrit a subi des avaries; dans beaucoup d'endroits il est à peu près, parfois entièrement illisible. M. Brooke a le mérite d'avoir déchiffré une foule de ces endroits. Comme en outre il a établi un texte exclusivement d'après le *Monacensis*, son édition constitue un progrès marqué sur l'édition de Lommatzsch. Il est vrai qu'il n'a pas entièrement satisfait un spécialiste comme M. Koetschau, mais comme celui-ci le fait remarquer lui-même, M. Brooke n'a pas eu la prétention de donner un texte critique définitif ; il a voulu donner un texte corrigé, amélioré, intelligible, dans un format commode et soigneusement imprimé. Il y a pleinement réussi et par là il a rendu un réel service aux études patristiques.

Eugène de FAYE.

Die Grabschrift des Aberkios erklärt von Albrecht DIETERICH. — Leipzig, Teubner, 1896. Une brochure in-12, de VIII-54 pages.

La brochure de M. Dieterich a fait grand bruit, et, si nous venons bien tard pour en rendre compte, du moins pouvons-nous apprécier l'état où les discussions qu'elle a soulevées laissent aujourd'hui la question d'Aberkios. Aberkios est-il un dévot du culte d'Attis venu à Rome vers 220, sous Héliogabale, pour assister à la fête du mariage du dieu Hélios des Syriens et de la déesse Urania de Carthage? Il ne semble pas que M. Dieterich, en dépit d'une ingéniosité extrême et d'une érudition peu commune, ait eu gain de cause.

On n'a pas manqué de lui objecter que son hypothèse l'oblige à supposer que l'inscription d'Aberkios est imitée de l'inscription d'Alexandre, fils d'Antonios (*a.* 216), alors qu'il est plus vraisemblable de penser que

le rapport inverse est le vrai. Si l'inscription d'Aberkios est antérieure à 216, que devient l'allusion aux fêtes de 220? Il est vrai que ces rapports de dépendance de textes à textes sont plutôt affaire d'impression. M. Dieterich peut en négliger la valeur. On a été plus sévère aux interprétations de détail proposées par M. Dieterich à l'appui de sa thèse, et à la méthode par laquelle il arrive à ses conclusions. Aberkios se donne comme « disciple du berger pur qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout » : et ces mots suggèrent à M. Dieterich (après M. Ficker) la pensée d'Attis. C'est ingénieux, mais le « berger pur... qui a de grands yeux » est un souvenir chrétien aussi (*Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 483) : pourquoi M. Dieterich ne le discute-t-il pas? Ce « berger pur » a enseigné à Aberkios des « écritures fidèles » : on cherche en vain le sens de ces mots chrétiens dans le commentaire de M. Dieterich. Or ces six premiers vers de l'inscription vont servir de base au système! M. Dieterich ne semble pas s'être douté qu'il aurait pour critiques des théologiens, c'est-à-dire des critiques exigeants sur le sens rigoureux des textes.

Nous voici au nœud même de la question :

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.

Dieterich traduit : « [Der Hirte] nach Rom mich sandte, einen König zu schauen und eine Königin zu sehen mit goldenem Gewand und mit goldenen Sandalen ». De Rossi : « [Is] Romam me misit urbem regiam contemplaturum visurumque reginam aurea stola, aureis calceis decoram ». M. Duchesne : « [Il] m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine et voir une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or ». Le marbre donne ΒΑСΙΛ. La Vie d'Aberkios a lu Βασίλειαν : M. de Rossi et M. Duchesne paraphrasent quand ils traduisent Βασίλειαν autrement que par « Reine ». Dieterich traduit « Roi » par opposition à Βασίλισσαν du vers suivant : mais on peut admettre qu'Aberkios s'exprime avec emphase et redondance et se préoccupe moins que ne le croit Dieterich de faire des antithèses. Il s'agit donc strictement d'une « Reine ». Cette « Reine » n'est pas l'Église de Rome : on peut le concéder à Dieterich, et je ne vois pas qu'aucun critique sérieux ait proposé ce sens. Mais cette « Reine » peut très bien être Rome, ainsi que l'a entendu M. de Rossi.

Voici, à l'appui de cette interprétation, un texte qui a le mérite d'être un texte épigraphique et qui s'exprime sur Rome précisément dans ce

style. Je le rencontre dans Eunape. Ἀπέστειλε γοῦν αὐτὸν [*i. e.* Προαιρέσιον] ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν μεγάλην Ῥώμην... Πολλὰ δὲ ἐπὶ πολλοῖς ἀγασθέντες καὶ τυχόντες ἐπαίνων, ἀνδριάντα κατασκευασάμενοι χαλκοῦν ἰσομέτρητον ἀνέθηκαν ἐπιγράψαντες· Η ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ΡΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ (EUNAP., *Vit.*, éd. Didot, p. 492). L'empereur dont il s'agit est Constans et la venue de Proairésios à Rome doit remonter à 345 environ. L'inscription d'Aberkios parlerait de Rome, rien que de Rome, et elle en parlerait avec cette emphase, qu'il n'y aurait rien ici que de simple et de naturel. Mais ce serait un nouvel échec pour M. Dieterich.

De même sur le vers :

λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγῖδαν ἔχοντα.

M. Harnack (*Theol. Literaturz.*, 1897, p. 61), a montré à M. Dieterich que ce « sceau » était une chose chrétienne, témoin un passage des *Acta Philippi* publiés par Tischendorf. Les *Acta Thomæ* publiés par M. Bonnet fournissent d'autres textes non moins probants. Je citerai seulement ce passage : ἐδεήθησαν αὐτοῦ [l'apôtre Thomas] ἵνα καὶ τὴν σφραγῖδα τοῦ λουτροῦ δέξονται... Δὸς ἡμῖν τὴν σφραγῖδα, ἠκούσαμεν γὰρ σου λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγῖδος ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα... καὶ ἐκέλευσε προσενεγκεῖν αὐτοὺς ἔλαιον, ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξονται τὴν σφραγῖδα, etc., etc. (ch. XXVI-XXVII). On voit par là si, à une époque qui n'est certainement pas éloignée de celle d'Aberkios, le langage chrétien connaissait l'image de la σφραγίς.

Les mêmes *Acta Thomæ* nous montreraient, s'il était besoin, l'étroite relation de l'Eucharistie et de la σφραγίς. Nous y verrions (ch. XLVI) l'apôtre conférant la σφραγῖς à une femme qu'il vient de convertir (ἐσφράγισεν αὐτήν), puis, « le pain de l'eulogie » ayant été mis sur une nappe, l'apôtre le bénissant et le rompant : διεχάραξε τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρὸν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι, καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν..., καὶ μετ' αὐτὴν ἔδωκε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς τὴν σφραγῖδα δεξαμένοις. M. Dieterich voudrait-il faire des *Acta Thomæ* une légende d'apôtre d'Attis?

Les fréquentes analogies signalées par M. Dieterich entre le symbolisme de l'inscription d'Aberkios et le symbolisme de cultes contemporains d'Héliogabale resteront comme un spécimen des illusions que peut créer l'étude des symbolismes comparés — un spécimen à joindre à quelques autres tout récents et aussi peu heureux.

Pierre BATIFFOL.

Fr. Spitta. — **Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums.** — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht. 2 vol. in-8° de VII-340 et de VI-437 p.; prix : 8 et 10 m.

Les six mémoires groupés en ces deux volumes sont indépendants les uns des autres. En attendant de pouvoir écrire une histoire suivie du christianisme primitif, M. Spitta a voulu publier les résultats de ses études sur des questions spéciales dont la solution est encore pendante. Et l'on sait qu'il n'en manque dans l'histoire de la première littérature chrétienne. Il les a consignés dans l'ordre où ses occupations personnelles lui ont permis de les poursuivre; les premiers mémoires sont déjà anciens, puisqu'ils remontent à 1893; les derniers datent de 1896. Nous les passerons rapidement en revue :

I. *La seconde captivité de Paul* (I, p. 3-108). M. Spitta plaide avec beaucoup de conviction la cause du voyage de saint Paul en Espagne, de son retour dans les églises fondées par lui en Grèce ou en Orient et d'une seconde captivité à Rome, terminée par le martyre de l'apôtre sous Néron (sans préciser l'année). Une analyse minutieuse des passages qui peuvent se rapporter à ce problème, sert de justification à la conclusion. Ce n'est certes pas la faute de l'historien, si le lecteur continue à suspendre son jugement après avoir pris connaissance de cette discussion. Il n'y a aucun témoignage décisif à faire valoir ni pour ni contre. Nous n'avons aucun renseignement formel sur les conditions ni sur la date de la mort de saint Paul et la chronologie même de son activité missionnaire n'est pas assurée, comme le prouve le récent ouvrage de M. Harnack sur la Chronologie de l'ancienne littérature chrétienne dont nous nous occuperons dans une de nos prochaines livraisons. La détermination des fragments de la *IIe Épître à Timothée* où l'on peut reconnaître des billets authentiques de Paul est trop incertaine pour que ceux-ci puissent fournir un appui bien solide à la seconde captivité de l'apôtre à Rome. Que la tradition d'un voyage de saint Paul en Espagne ait existé, c'est incontestable. Qu'il y ait dans la tradition, à côté de la version de la mort simultanée des apôtres Pierre et Paul à Rome, une autre version d'après laquelle Paul serait mort plus tard que Pierre, c'est encore certain. Seulement laquelle des deux est la vraie? Que cette même tradition soit absolument muette sur la nature, la durée et les résultats de ce voyage missionnaire qu'elle en parle comme d'un fait sur lequel on ne sait rien, c'est non moins certain. En admettant qu'elle soit fondée, il faut s'empresser d'ajouter que la mission de saint Paul en

Espagne aurait été de peu d'importance (c'est ce que fait d'ailleurs M. Spitta, p. 104 sq.) et n'aurait pas laissé de trace. Dans ces conditions le plus sage n'est-il pas de se résigner à ne pas plus connaître la fin de la carrière de l'apôtre Paul que nous ne connaissons celle d'aucun autre apôtre? Il est mort à Rome, sous le règne de Néron, voilà tout ce que l'on peut affirmer : le célèbre passage de l'Épître de *Clément Romain*, ch. v-vi, le plus ancien et le meilleur témoignage que nous possédions, semble bien impliquer qu'il mourut en même temps que Pierre et un grand nombre d'autres martyrs, ce qui nous reporte à la persécution de Néron contre les chrétiens après l'incendie de Rome. Ce même passage est plutôt favorable à l'historicité du voyage de l'apôtre en Espagne. Quant aux témoignages des auteurs du IIIe et du IVe siècle, j'avoue que je ne puis guère leur accorder de valeur historique. Ils attestent l'existence d'une tradition dans un sens ou dans un autre, mais ne peuvent à aucun degré garantir la vérité de cette tradition.

Il faut noter dans ce mémoire la dissection de l'*Épître aux Romains* en deux lettres (p. 20 et suiv.) par laquelle l'auteur se rattache à une hypothèse déjà émise avec des variantes de détail par MM. Straatman, Völter et Hermann Schultz. La fusion de deux épîtres adressées aux chrétiens de Rome à des époques différentes est peut-être la meilleure solution des difficultés que présentent les ch. xv et xvi de notre épître canonique. Mais ici encore nous n'avons qu'une hypothèse, trop fragile pour soutenir une construction historique.

II. *La seconde épître aux Thessaloniciens* (I, p. 111 à 154). Après avoir constaté que l'authenticité de la *Ire Épître aux Thessaloniciens*, jadis repoussée par F. Chr. Baur et l'école de Tubingue, est aujourd'hui généralement admise par les critiques bibliques, M. Spitta observe qu'il n'en est pas encore de même pour la seconde épître, à cause de certaines différences par rapport à la première qui ne s'expliquent guère, si elles ont été écrites toutes deux par l'apôtre Paul à peu d'intervalle. Or, si elle est authentique, elle ne peut avoir été écrite que très peu de temps après la première. La solution proposée par le critique strasbourgeois est celle-ci : la seconde épître, envoyée au nom de Paul, de Timothée et de Silas, aurait été rédigée, non par Paul, mais par Timothée qui venait justement de visiter la communauté de Thessalonique (ch. II, v. 5) et qui avait déjà écrit la première sous la dictée de l'apôtre (p. 122 et suiv.). Le second chapitre, dont le contenu apocalyptique soulève tant de difficultés, viserait une Apocalypse juive appliquée, non pas à Néron, mais à Caligula (p. 134 et suiv., surtout p. 137).

III. *Désordres dans le texte du IVe Évangile* (I, p. 157 à 204). On sait que l'intégrité du texte du IVe Évangile a été contestée par plusieurs critiques ; les uns y ont soupçonné des interpolations, les autres des remaniements. La péricope de la femme adultère, dont les manuscrits attestent la provenance étrangère, et le chapitre XXI qui est évidemment une addition au corps même de l'évangile, constituent des témoignages irrécusables de ces modifications apportées au texte par une main inconnue. Partant de là on a soupçonné encore d'autres altérations de la rédaction primitive, soit pour mettre plus d'unité dans la pensée de l'auteur, soit pour rétablir dans la narration un ordre plus suivi et plus logique. M. Spitta cherche à démontrer qu'il y a eu une série de transpositions et d'interversions causées par l'inadvertance d'un premier copiste qui aurait perdu certains feuillets de papyrus, certaines *plagulæ*, ou qui, s'apercevant au cours de son travail qu'il avait sauté une page, l'aurait rajoutée à la suite du texte qu'il avait déjà transcrit, aussitôt son erreur reconnue. Il explique ainsi l'étrange entrelacement des récits relatifs à la comparution de Jésus devant le souverain sacrificateur et au reniement de Pierre ; le passage Jean, XVIII, 12 à 28 doit être rétabli dans l'ordre suivant : 1° vv. 12 et 13 ; 2° vv. 19 à 23 ; 3° vv. 24 et 14 ; 4° vv. 15 à 18 et 25 *b* à 27 ; 5° v. 28 ; — l'ordre peu satisfaisant des discours d'adieu de Jésus aux ch. XIII à XVII est facile à corriger en transposant les chap. XV et XVI après XIII, v. 31 ; l'on s'aperçoit alors qu'il a dû tomber un morceau où le quatrième évangéliste racontait la sainte Cène ; — la péricope de la femme adultère (VII, 53 à VIII, 11) a été introduite pour combler un vide produit par la disparition d'un feuillet, — enfin le discours de Jésus à la fête des Tabernacles (VII, 15 à 24) doit être transposé à la fin du ch. V.

Toute cette dissertation est très ingénieuse ; elle s'appuie sur des calculs intéressants, d'où il résulte que les morceaux disparus ou transposés correspondent exactement à la contenance probable des *plagulae* dont se servit le rédacteur du IVe Évangile ; elle rétablit un texte qui se tient assurément beaucoup mieux selon nos idées que le texte canonique reçu. Mais pourquoi le rédacteur ou le remanieur de l'Évangile a-t-il joué aux petits papiers avec ses feuillets ? Voilà ce que l'on oublie de nous expliquer. Lorsqu'il n'y a aucune preuve paléographique de transpositions de ce genre, il nous paraît plus sage de s'abstenir de pareilles hypothèses. A force de les tourner et de les retourner elles finissent par hypnotiser leur auteur ; quand on les considère à tête reposée elles ne sont plus que des chimères.

IV. *Les traditions chrétiennes primitives sur l'origine et la signification de la sainte Cène* (I, p. 207 à 337). Nos lecteurs connaissent déjà la thèse défendue par M. Spitta dans ce mémoire. M. D. Bruce l'a résumée dans l'article qu'il a publié ici-même (t. XXXV, p. 209 et suiv.) sur la *Récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la sainte Cène*. Je souscris entièrement au jugement qu'il a porté sur l'interprétation ingénieuse et paradoxale du professeur strasbourgeois.

V. *L'Épître de Jacques* (II, p. 1 à 239). Ici encore nos lecteurs connaissent déjà la thèse soutenue par M. Spitta. En même temps que celui-ci, en effet, et d'une façon tout à fait indépendante, notre collaborateur M. Massebieau aboutissait à la même conclusion : l'épître canonique portant le nom de Jacques n'est pas originellement une œuvre chrétienne; c'est un écrit juif qui a été plus tard naturalisé chrétien par l'addition du nom de Jésus-Christ. Si l'on retranche ce nom dans les deux passages où la forme même du texte prouve qu'il a été rajouté (I, 1 et II, 1), il n'y a plus rien dans cet écrit qui soit spécifiquement chrétien (voir l'article de M. Massebieau : *L'Épitre de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien*, t. XXXII, p. 249 à 283). Mais tandis que M. Massebieau, empêché par la maladie de donner un plus long développement à son argumentation, condensait en un article de notre revue les considérations les plus importantes qu'il eût à faire valoir, M. Spitta a fouillé le sujet d'une façon minutieuse dans un travail qui forme à lui seul un livre. Après quelques mots d'introduction pour montrer que sa thèse, si paradoxale qu'elle paraisse à première vue, ne saurait cependant paraître invraisemblable *a priori* à quiconque sait combien d'écrits juifs ont été adoptés par les premiers chrétiens et ont subi de ce chef des interpolations, il donne un commentaire complet de l'Épître, dans lequel il répand généreusement son érudition, et termine par un examen détaillé des relations de cet écrit avec les autres produits de la littérature chrétienne primitive. L'Épître de Jacques, en effet, a ceci de particulier que, d'une part, elle est considérée par de nombreux critiques comme étrangère au christianisme primitif et inconnue aux auteurs de l'âge apostolique, tandis que, d'autre part, elle présente une parenté littéraire assez sensible avec d'autres écrits de ce même âge apostolique, tels que les évangiles synoptiques et la première Épître de Pierre. Ces deux assertions, en apparence contradictoires, ne peuvent se concilier que si l'on rejette délibérément la dépendance littéraire du côté de Jacques. Écrivain tard venu du second siècle, celui-ci — ou tout au moins l'auteur inconnu qu'il faut se représenter sous ce nom — aurait tout simplement

pillé ses devanciers : telle est la solution préconisée par nombre de critiques autorisés.

Cette explication du phénomène littéraire me paraît tout à fait insoutenable. Rien ne prête plus à l'arbitraire que ces comparaisons de termes identiques ou de tournures analogues chez deux auteurs différents, à l'effet d'en déduire l'antériorité de l'un à l'égard de l'autre. Des écrivains d'une même époque et d'un même milieu ont nécessairement beaucoup de termes en commun. Les ressemblances entre les évangiles synoptiques et notre Épître s'expliquent de la façon la plus naturelle par le fait que les divers auteurs ont puisé à une tradition commune. Quant à la relation de l'Épître de Jacques avec I Pierre, il est *a priori* vraisemblable que la dépendance doit être attribuée à cette dernière, dénuée d'originalité, pâle pastiche de la théologie paulinienne, et bien moins conforme à la tradition évangélique que l'œuvre attribuée à Jacques. M. Spitta, dans une de ces études de détail où il excelle, a fort bien montré l'antériorité de cette dernière et l'indépendance de sa rédaction à l'égard des autres écrits de la littérature chrétienne primitive. Il n'y a vraiment aucune raison sérieuse d'affirmer qu'ils ont servi de modèle au rédacteur de notre Épître. Il y a, au contraire, un argument d'ordre psychologique en faveur de l'ancienneté de cet écrit ; c'est sa simplicité même, son caractère purement moral, étranger à toute spéculation. La religion, la conception religieuse et morale de la vie, qui y sont exprimées, ne sont pas encore affectées par l'hellénisme ni par le judéo-alexandrinisme. Que l'on nous montre à partir de la fin du Ier siècle, à partir du moment où le gnosticisme s'est emparé de la pensée chrétienne, un exemple de cette expression primitive de la vie chrétienne, qui ne soit pas, comme la *Didachè* ou comme les évangiles synoptiques, une simple consignation par écrit d'enseignements traditionnels. La seule manière dont on puisse maintenir la rédaction tardive de notre Épître, pour expliquer la difficulté qu'elle eut à se faire agréer dans le Canon, ce serait justement de la considérer comme une simple rédaction d'enseignements traditionnels beaucoup plus anciens, un recueil de préceptes et de courtes homélies à conserver; la qualification d'*Épître*, en effet, ne lui convient en aucune façon ; jamais ce n'a été une lettre ; c'est un traité ou plutôt une collection de petits traités à méditer et à développer pour l'instruction et l'édification des lecteurs et des auditeurs. Mais alors, si le fond est ancien, on ne voit plus guère l'intérêt qu'il peut y avoir à stipuler la rédaction tardive, d'autant que les quelques indications relatives à l'activité des presbytres, se

rapportent à une organisation ecclésiastique encore rudimentaire.
J'apprécie donc beaucoup toutes les preuves accumulées par M. Spitta et M. Massebieau en faveur de l'étroite parenté de l'Épître avec le judaïsme libéral contemporain des origines du christianisme. Mais en résulte-t-il que ce soit originellement un écrit juif qui aurait simplement été annexé à la littérature chrétienne? Voilà ce que je conteste absolument. D'abord il me paraît téméraire de supprimer sans plus de façons le nom de Jésus Christ dans les deux passages (I, 1 et II, 1) où il figure; passe encore pour la salutation qui ne fait pas corps avec la suite; mais au chapitre II il ne suffit pas de constater que ce nom se présente dans une construction peu correcte, pour se croire autorisé à le rayer sans aucune justification des manuscrits. Ensuite M. Spitta élimine tout simplement le passage V. 6 et suiv., en déclarant, p. 136, que « le juste » mis à mort sans résistance et dont la mort sera vengée prochainement au grand jour du jugement, ne se rapporte pas à Christ, de même que « le juge qui est devant la porte » (v. 9) et « la parousie du Seigneur » (v. 7) ne se rapportent pas à lui (p. 138 et 137). Voilà une façon trop commode d'arranger les choses. Cette interprétation n'est pas impossible ; mais l'interprétation au sens chrétien est au moins aussi naturelle. Pourquoi la rejeter d'emblée? Enfin l'étroite parenté entre la conception religieuse de la vie d'après Jacques et celle que nous présentent les évangiles synoptiques, notamment dans la première partie de l'histoire évangélique, ce que l'on peut appeler l'évangile galiléen, est tellement évidente qu'elle ne peut être sérieusement contestée. M. Spitta la reconnaît en partie (p. 178), mais, dit-il, si l'on était davantage familiarisé avec la littérature juive du temps, on reconnaîtrait que les rapprochements entre Jacques et les synoptiques n'impliquent aucune dépendance réciproque; des deux parts il faut reconnaître le judaïsme libéral. Le fait est que l'on pourrait, en appliquant la méthode de M. Spitta, ramener une grande partie des évangiles synoptiques au judaïsme et prétendre qu'il n'y a là rien de spécifiquement chrétien. Que l'évangile galiléen soit le plus beau fruit de ce judaïsme libéral dégagé de la scolastique légaliste et des fantasmagories apocalyptiques, de ce judaïsme dont j'admets volontiers l'existence en Palestine comme pendant au judaïsme libéral hellénistique, je ne fais aucune difficulté de le reconnaître ; mais que de ce chef il faille enlever à Jésus ou à ses premiers disciples galiléens la paternité de l'évangile galiléen, tel que nous le trouvons dans les synoptiques ou dans l'Épître de Jacques, voilà ce qui me paraît tout à fait abusif; car tous ces germes de religion large et généreusement humaine,

de piété tout intime et toute joyeuse, que l'on trouve épars dans une partie de la littérature juive, c'est Jésus qui les a réunis et qui leur a donné une puissance de vie nouvelle en les pénétrant de son esprit, de telle sorte que ce n'est plus la même chose tout en étant composé d'éléments en grande partie semblables. Du même sujet dont l'auteur médiocre fait un drame simplement intéressant, le génie fait un chef-d'œuvre dont l'esprit humain se nourrira.

Je repousse donc absolument le principe même du travail de M. Spitta et cela justement parce que j'ai beaucoup fréquenté le judaïsme libéral contemporain des origines du christianisme. L'Épître dite de Jacques est toute pénétrée de la tradition de l'évangile galiléen et alors même que l'on me présentera tous les parallèles imaginables tirés d'Hénoch, des Psaumes de Salomon, du Sirascide ou de tout autre écrit analogue, l'on ne me convaincra pas que ce soit un écrit antérieur à Jésus, parce que l'esprit en est tout autre que celui de ces œuvres proprement juives. Les réformateurs et, à leur suite, un grand nombre de critiques protestants ont méconnu le caractère chrétien de cette Épître, parce qu'ils n'ont vu le christianisme originel qu'à travers la théologie paulinienne; or celle-ci est une spéculation *sur* le Christ; ce n'est pas l'évangile *du* Christ, pas plus que la théologie judéo-alexandrine du IVe évangéliste n'est l'évangile originel de Jésus, quoiqu'elle ait à mon sens conservé plus d'éléments de la tradition authentique que l'enseignement de Paul. Si l'Épître de Jacques a eu tant de peine à prendre place dans le Canon, c'est d'une part parce que son origine apostolique était à juste titre contestée, d'autre part, parce que la simple tradition galiléenne, dénuée de toute spéculation, ne répondait pas aux besoins de la chrétienté hellénique, formée par la théologie judéo-alexandrine et pénétrée d'esprit gnostique.

VI. *Études sur le Pasteur d'Hermas* (II, p. 243 à 437). Cette sixième et dernière étude de M. Spitta se rattache étroitement à la précédente. C'est en examinant les relations entre l'*Épître de Jacques* et le *Pasteur* que l'auteur a été amené à se faire l'opinion très originale et très ingénieuse qu'il s'efforce de justifier dans ce travail de près de deux cents pages. Mis en goût par ses recherches sur le texte du IVe évangile, M. Spitta commence par remanier l'ordre et le groupement des Visions, des Commandements et des Similitudes qui figurent sous le titre commun de *Pastor Hermae*. Ici de nouveau il y a eu des feuilles volantes, des *plagulae* qui ont joué au chassé-croisé pendant que les copistes avaient leurs petites distractions. On trouvera, p. 339 à 341, le tableau des interpo-

lations découvertes par M. Spitta, abondantes surtout dans les *Similitudes* VIII et IX. Mais ce qui fait l'intérêt principal de toute cette étude, c'est l'effort tenté par l'auteur, p. 342 et suiv., pour montrer que l'écrit originel, sur lequel l'interpolateur a travaillé, était une œuvre juive. La démonstration relève du même paralogisme que dans l'étude précédente sur l'Épître de Jacques : de ce que les images employées par l'auteur chrétien se retrouvent pour une bonne part dans la littérature juive antérieure, on conclut qu'il y avait une œuvre originelle juive, toute rédigée, qui a été christianisée par un interpolateur appartenant à l'Église du Christ. Est-il donc si difficile d'admettre que des chrétiens de la première moitié du IIe siècle, nourris de littérature juive — puisque de l'aveu unanime les chrétiens lisaient surtout les écrits sacrés ou les livres religieux juifs — aient employé constamment dans leurs propres écrits les images, les termes et parfois même les notions religieuses ou morales que des lectures constantes leur imprimaient dans l'esprit, au point que ces expressions devenaient pour eux la forme naturelle et spontanée de leur propre pensée? On pourrait soutenir avec autant de vraisemblance que les écrits de certains lettrés raffinés de la Renaissance sont des œuvres de l'antiquité classique, interpolées au XVe ou au XVIe siècle; il suffirait pour cela d'éliminer comme interpolations tout ce qui ne cadre pas avec cette hypothèse. Il ne serait sans doute pas bien compliqué de montrer que ces écrits se tiennent mieux, paraissent plus logiques et mieux composés après ces éliminations qu'avant.

Méconnaître le caractère chrétien de ce recueil tout entier consacré aux questions disciplinaires, dont la chrétienté romaine s'est de tout temps préoccupée beaucoup plus que des spéculations métaphysiques, c'est un tour de force où l'ingéniosité d'un critique subtil peut se déployer à l'aise, mais c'est une tentative condamnée d'avance. Le seul avantage que l'on puisse retirer de l'essai de M. Spitta, c'est de se rendre mieux compte à quel point le christianisme non théologique, non alexandrin ni hellénistique, se rattache intimement à la conception du monde et à la piété du judaïsme populaire antérieur dans les milieux où la foi juive s'était maintenue indépendante à l'égard du légalisme rabbinique. Cette constatation n'est pas nouvelle; peut-être n'est-il pas mauvais cependant de la renforcer à une époque où la réaction contre le rôle trop prolongé attribué par Baur et l'école de Tubingue à un judéo-christianisme trop exclusivement légaliste, risque de faire oublier la persistance de ce courant que l'on peut appeler celui de la « piété juive », par opposition à la « piété hellénistique ou gnostique ».

Les deux volumes que nous venons de discuter témoignent, comme on a pu s'en assurer, d'une critique très originale, je dirais volontiers, trop originale. Ce que le compte rendu ne peut pas rendre, c'est l'érudition très étendue de l'auteur, la vivacité et l'agrément de l'argumentation, la quantité d'observations de détail ingénieuses qui, même lorsqu'elles sont inadmissibles, suggèrent néanmoins très souvent des réflexions utiles. Combien seulement il est fâcheux que tant d'ingéniosité soit consacrée à souffler des bulles de savon et que, dans son ardeur à poursuivre des chimères, l'auteur à chaque instant ne voie pas les réalités toutes simples et toutes vulgaires qui sont à ses pieds !

Jean Réville.

Dr Robinet. — **Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution** (1789-1801). Tome I, *la Révolution dans l'Église (juillet 1789 à septembre 1791)*. Paris, 1896, in-8° de 574 pages.

L'ouvrage dont M. le docteur Robinet vient de nous donner le premier volume fait partie de la *Collection des documents relatifs à l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, publiée sous le patronage du conseil municipal. Or, il faut avoir le courage de le dire tout de suite : le contenu de ce premier volume ne correspond à ce que pouvaient nous faire attendre ni le titre général de la collection, ni celui de l'ouvrage lui-même. La personnalité de M. le docteur Robinet doit rester en dehors de la critique que son livre soulève : nul, adversaire ou ami, ne peut refuser le témoignage de son respect à un homme qui a consacré sa vie entière et toute son énergie à la défense désintéressée de ce qu'il croit être la vérité. M. le docteur Robinet est, on le sait, le disciple passionné d'Auguste Comte, et non pas seulement de l'auteur de la *Philosophie positive*, mais de celui de la *Politique positive*, du grand prêtre de la religion de l'Humanité. De cette religion, M. le docteur Robinet s'est fait l'apôtre, et encore une fois, il n'y a dans cette attitude si sincère et si constante, rien que de parfaitement honorable.

Mais, justement parce qu'il est le représentant le plus convaincu d'une religion qui n'est pas encore sortie de la période militante, n'y avait-il pas quelque danger à lui confier, dans cette collection de documents, l'histoire du mouvement religieux à Paris pendant la révolution? M. le docteur Robinet ne pouvait pas ne pas être tenté d'étudier l'histoire reli-

gieuse de la période révolutionnaire en fonction, pour ainsi dire, de la théorie qui devait être formulée plus tard par Auguste Comte et que ses disciples regardent comme l'expression définitive de la vérité elle-même. Et, de fait, à cette tentation il n'a pas résisté.

Ce péril en entraînait un autre; ceux qui se laissent séduire par le désir de tirer de l'histoire une démonstration philosophique et de portée générale n'ont pas coutume de se renfermer volontiers dans les bornes étroites ou d'une petite période ou d'une localité définie. Or, je n'oserais pas dire que nous nous écartions très souvent de la révolution française, et particulièrement de la période qui va de juillet 1789 à septembre 1791, dans ce livre, où il est encore question de Pline l'Ancien, dont on nous traduit tout au long la déclamation — si peu connue! — sur la faiblesse de l'homme à sa naissance (pages 9-10), de M. Camille Doucet et des sentiments « rétrogrades » de l'Académie française en 1894, de Richard Wagner et de sa comédie *Une capitulation.* Mais assurément on nous y entretient plus souvent de la France en général que de Paris en particulier. Qui croirait, pour ne citer ici qu'un exemple, que, dans ce livre qui devrait être un recueil de documents, et de documents relatifs à l'histoire de Paris, nous trouvons le récit détaillé de la célébration de la fête de la fédération à Strasbourg, ce récit étant emprunté d'ailleurs tout entier à un ouvrage de M. Singuerlet, paru en 1881, *L'Alsace française : Strasbourg pendant la Révolution?*

Aussi bien une analyse rapide de l'ouvrage suffira-t-elle pour faire juger de ses imperfections essentielles. Il s'ouvre par une introduction de plus de cent pages qui traite des « préparations » successives et de l'avènement de la religion positive. Tout entière inspirée des théories historiques et philosophiques d'Auguste Comte, cette introduction pourrait à la rigueur, quoique exclusivement systématique, précéder une histoire générale des doctrines religieuses à l'époque de la révolution; mais comment contribuerait-elle à nous faire comprendre et juger par avance les manisfestations locales ou les faits d'administration par lesquels se sont traduits les sentiments religieux ou anti-religieux des Parisiens et de leurs représentants pendant la période révolutionnaire? Or c'est bien là ou ce devait être là le vrai, l'unique sujet de l'ouvrage.

Que si nous en venons maintenant à cet ouvrage lui-même, nous ne pouvons nous empêcher, avant tout examen, d'être surpris du titre particulier de ce tome I : *La Révolution dans l'Église.* Ne trouverons-nous donc là encore qu'une espèce de seconde introduction, sous forme d'his-

toire générale, à l'histoire particulière du mouvement religieux à Paris?

Tel est bien, en effet, le contenu presque total de ce gros volume. Il est partagé en cinq chapitres : *Suppression de la dîme*; — *Aliénation des biens du clergé*; — *La constitution civile du clergé*; — *Le schisme*; — *Les fêtes publiques pendant l'Assemblée constituante* : si on laisse de côté ce dernier chapitre, qui contient d'ailleurs beaucoup d'autres choses que ce que le sujet comportait, l'auteur semble ne rien faire que reprendre — pour le traiter on le conçoit dans un sentiment tout différent — le sujet de la première partie du grand ouvrage de M. Sciout : *Histoire de la constitution civile du clergé.* A l'exception des sections 4, 5 et 6 du chapitre IV sur la prestation du serment du clergé de Paris, l'élection du clergé constitutionnel à Paris et les désordres auxquels donna lieu, dans la même ville, la résistance d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de fidèles à la constitution civile[1], l'ouvrage tout entier a l'air d'être consacré à l'histoire, non de Paris, mais de la France elle-même.

Encore cette histoire telle quelle, qui devrait être *documentaire*, suivant les promesses du titre de la collection, est-elle traitée avec bien de l'inexpérience et de la gaucherie dans le choix, la mention et l'usage des documents. On nous parle par exemple de la rareté de tel d'entre eux, et l'on ne juge pas même à propos de nous dire en note dans quel dépôt public, sous quelle cote nous pouvons nous le faire communiquer (voir page 122, note 3); un autre document « rarissime » se trouve « dans la revue *La révolution française* », nous dit-on (page 128, note 1) sans autre indication. — Quelquefois aussi l'auteur en citant une ou plusieurs pièces instructives nous laisse entendre qu'il en existe d'autres (pages 122 et 260) : on voudrait en voir dans son livre au moins l'indication précise, et l'on souhaiterait même une discussion, aussi brève que possible, mais décisive, qui nous renseignât sur les motifs que l'auteur a pu avoir de retenir celles-ci et de négliger celles-là. — Autre distinction dont le principe reste également mystérieux ; aux pages 122 et 128, M. Robinet nous avertit qu'il ne cite pas certains documents importants, parce qu'ils ont été insérés dans l'ouvrage de M. Chassin, *Les élections et les cahiers de Paris*, publié antérieurement dans la Collection du conseil municipal. M. Robinet a tout à fait raison : il y au-

1) On signalerait dans cette partie même du livre, plus d'un hors-d'œuvre et plus d'un récit tout à fait étranger à l'histoire de Paris.

rait là un double emploi parfaitement superflu ; — mais, dès lors, à quoi bon reproduire en partie, pour tout ce qui regarde les élections du clergé constitutionnel à Paris, le travail de M. Étienne Charavay sur les *Assemblées électorales de Paris*, publié dans la même collection?

Au reste, l'inexpérience de l'auteur en matière d'histoire, non pas, sans doute, d'histoire oratoire et à tendances politiques et philosophiques, mais d'histoire documentaire, se traduit par une sorte de pudeur et de réserve vraiment singulière chez un historien sérieux : « Peut-être aurons-nous abusé de la patience du lecteur, dit-il (p. 219), par des citations spéciales et techniques aussi nombreuses ; mais, en l'espèce, et pour des faits aussi considérables, aussi graves, tellement débattus, il nous a paru qu'il ne fallait rien négliger pour faire la lumière. » — Que M. Robinet se rassure : si le lecteur avide, non de théories générales, mais de faits nombreux, précis et éprouvés, est tenté d'adresser un reproche à son ouvrage, ce ne sera pas précisément celui qu'il a l'air d'appréhender le plus.

Faut-il ajouter d'ailleurs que le manque d'habitudes et de traditions scientifiques dont nous parlons se trahit jusque dans le style de M. le docteur Robinet? « Louis XI *lâchant* son directeur ordinaire » (p. 469), une pièce apocryphe qui constitue « une des *fumisteries* politiques les plus fines et les mieux trouvées » (p. 503), un historien moderne « qui fait tomber sur le *leader* de la Constituante (Mirabeau) une *envoyée* d'accusations et de flétrissures » (p. 367), ce sont là évidemment des expressions qui, sans rappeler le pittoresque d'un Michelet, contrastent avec l'austérité d'un Fustel de Coulanges.

Après tout cela, contesterons-nous à M. le docteur Robinet la justesse du sentiment qui semble animer tout ce premier volume, le bien-fondé du jugement qu'il porte contre l'Église constitutionnelle? Il y voit une sorte de compromis sans franchise et sans largeur, incapable de satisfaire ni les serviteurs respectueux de la tradition ni les amis de la liberté : nous n'y contredirons pas. Nous lui ferons seulement remarquer que les objections criantes que soulevait dès l'abord l'application de la constitution civile ont été aperçues et présentées publiquement dès 1790 par tous les adversaires de cette constitution et notamment par les « évêques députés à l'Assemblée nationale » dans leur *Exposition des principes sur la constitution du clergé*[1], et qu'ainsi, point n'est besoin

1) Voir *Collection ecclésiastique* de Barruel (Paris, 1791, in-8°, tome I, pages 187-188.

de signaler l'auteur anonyme d'une brochure peu connue — et fort intéressante d'ailleurs — comme l'homme attendu, l' « esprit clairvoyant » qui, « enfin », a su marquer d'un trait net les erreurs inacceptables de la constitution (p. 433).

En résumé, ce premier volume de M. le docteur Robinet serait à resserrer, à alléger de toutes les superfluités qui l'encombrent, disons mieux, à remanier complètement d'après un plan vraiment scientifique. Souhaitons que, débarrassé du moins des généralités et éclairé sans doute par les critiques que ce volume aura soulevées, l'auteur, dans les suivants, s'attache uniquement et complètement à la tâche dont le titre de sa publication indique l'étendue et les limites : qu'il nous mette sous les yeux, après les avoir assemblés suivant une méthode rigoureuse et claire, et illustrés, s'il est nécessaire, par une discussion précise, les *documents* qui peuvent nous instruire sur ce que fut, *à Paris*, *le mouvement religieux* de septembre 1791 à la fin de la Révolution.

Albert Cahen.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. Christol. — **Au Sud de l'Afrique**. Paris, Berger-Levrault, 1897. 1 vol. in-18, xli-308 pages avec 150 dessins et croquis de l'auteur.

M. Christol, qui est, depuis quatorze ans, missionnaire dans le Lessouto, a esquissé, dans ce court volume, élégamment édité par la maison Berger-Levrault, un intéressant tableau de la vie des ba-Souto et de leurs mœurs; il a montré surtout comment elles se modifient et se transforment graduellement sous la double action du christianisme et de la civilisation matérielle importée d'Europe. M. Christol, qui avant de prêcher l'Évangile, a été élève de l'École des Beaux-Arts, puis professeur de dessin, s'est tout particulièrement attaché à recueillir des documents qui permettent de se faire une idée précise des aptitudes artistiques et de l'habileté technique des indigènes : objets usuels curieusement ornés, jouets d'enfants, vases adroitement décorés, copies fidèles d'ustensiles européens, tout un ensemble de menues choses où s'incarne et se matérialise la vie même d'un peuple, reproduit par son exact et fin crayon, donne à son livre un piquant et durable intérêt. Sans doute, les ba-Souto, comme la plupart des Bantu, demeurent fort en arrière, en ce qui concerne les arts du dessin, de ces énigmatiques Boschimans dont les curieuses peintures décorent les cavernes de l'Afrique australe. Ils n'ont ni la même vigueur de dessin, ni la même originalité, ni le même sens de la vie et du mouvement, mais ils savent dessiner et ils interprètent exactement ce qu'ils voient. Le livre de M. Christol contient au reste bon nombre de ces peintures boschimanes et aussi les croquis de nombre d'objets intéressants recueillis chez les ba-Rotsé du Zambèze : il sera utile à consulter pour tous ceux que leurs études amènent à s'ocuper des formes primitives de l'art, si étroitement reliées d'ailleurs aux formes primitives de la religion. M. R. Allier a d'ailleurs mis en claire lumière, dans la vivante Introduction dont il l'a fait précéder, l'intérêt que présente à ce point de vue l'ouvrage de M. Christol. Mais l'historien des religions peut lui aussi trouver à glaner plus d'un précieux renseignement dans ce volume qui n'a pas été écrit spécialement pour lui. Sans parler du rapide aperçu que M. Christol nous donne du développement des missions françaises dans l'Afrique australe, il convient de relever ici des indications sur les croyances relatives à la sorcellerie et aux maléfices (p. 53-4), sur les faiseurs de pluie, la médecine magique, les amulettes (p. 63 et seq.), sur les superstitions qui empêchent les indigènes de laisser reproduire les traits de leur visage (p. 69-70) sur les tabous de la puberté (p. 83-84), les ordalies (p. 269), etc.

Ces renseignements, M. Christol les donne chemin faisant et sans paraître y attacher grande importance, il ne semble pas avoir de la littérature spéciale une connaissance bien approfondie, et son aimable livre est dénué de toute prétention scientifique et quelque peu aussi, il le faut dire, d'esprit scientifique ; mais cela même confère aux faits qu'il rapporte un caractère plus parfait de certitude et de réalité naïve : c'est avec des informations moins riches, dans le domaine du moins de la vie religieuse, un livre analogue à ceux des missionnaires jésuites et des coureurs des bois du Canada. Et en dépit du ton apologétique dont l'auteur ne se départ jamais, on peut avoir pleine confiance dans l'exactitude du tableau qu'il nous fait de cette petite société à demi-civilisée, à demi-sauvage, qui grandit lentement au milieu des vastes plaines du sud de l'Afrique.

L. Marillier.

E. Le Blant. — **750 Inscriptions de pierres gravées, inédites ou peu connues.** Extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXVI, 1[re] partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1897, in-4°, 210 pages et 2 planches.

Le Musée Guimet, tout en ouvrant largement ses portes aux monuments des religions de l'Extrême-Orient, fait également bon accueil à la mythologie grecque. Voici, par exemple, dans ce musée, un jaspe noir qui représente Psyché armée d'une torche et s'avançant vers l'Amour, lié à une colonne que surmonte un griffon. Au-dessus est écrit le mot ΔΙΚΑΙΩϹ, « c'est justice ». Pour en comprendre le sens, il faut se souvenir que l'on chargeait le fils de Vénus de méfaits sans nombre, et l'on trouve l'image de Psyché triomphante, se vengeant de son bourreau et torturant l'Amour à son tour.

Ces explications nous sont heureusement fournies par M. Le Blant, qui a fait place à ce petit monument dans la 2e série de ses inscriptions, au n° 166 (pl. I, même n°). Voici quelles sont les divisions méthodiques adoptées par l'auteur du mémoire examiné ici :

1. Salutations, souhaits, mentions d'un présent;
2. Devises affectueuses ou galantes (comme, par exemple, la mention précitée);
3. Anneaux de fiancés ou d'époux (différant des précédentes) ;
4. Formules d'adoration et Amulettes ;
5. Inscriptions diverses (mythologie, noms historiques, etc.);
6. Inscriptions chrétiennes (reconnues telles par les symboles et saluts);
7. Noms propres latins, ou en lettres latines ;
8. Noms propres grecs, ou en lettres grecques.

Ne pouvant examiner ici toutes ces divisions, bornons-nous à examiner les

pierres dites gnostiques de la 4e division ou amulettes, nos 231-258 (pages 90-105).

Laissons de côté les talismans vagues, ayant la vertu de préserver « de tout mauvais démon » ἀπὸ παντὸς κακοῦ δαίμονος, aux termes de l'un d'eux, ainsi que ceux contenant des mots à répétition étrange, d'une obscurité voulue, dont le pouvoir magique est d'autant plus élevé que les légendes sont plus mystérieuses. Voyons seulement les pièces portant des noms bibliques.

Au no 220, Salomon est représenté sur des amulettes dont on se munissait pour se préserver de la fièvre. — No 236 : CAMOYEΛ (Samuel), à ne pas confondre avec *Samael*, dont il va être question de suite. Ce nom rappelle plutôt le terme שמועאל, *Ṣmoa' El*, « écoute Dieu », ou « perception divine », nom d'ange fort rarement cité[1], à peine visé en acrostiche dans le nom de la voyelle, שורק, selon le livre de Kabbale d'Eléazar Perls Altschüler, *Qnéh Binah* (f. 34 *a*). — No 239 : CEMECEIΛAMΨ. Quelque bizarre que paraisse cet assemblage de lettres, il n'est pas (comme trop souvent) dépourvu de sens Abstraction faite de la dernière lettre ajoutée par caprice, on retrouve notre terme bien des fois, écrit sur papyrus et gravé sur monument. Il est écrit Σεμεσιλαμ au papyrus XLVII du British Museum, lignes 356 et 380; au papyrus de la Bibliothèque nationale, l. 591 et 1805; autour d'un Harpocrate du musée Chifflet, selon Gori, *Thesaurus Gemmarum*, II, p. 261, no 67. Au papyrus de Londres CXXI, l. 7120, il est écrit Σεμεσειλαμι. Le sens de ce mot composé n'est pas douteux : il équivaut à l'hébreu שמי שלום qui signifie « cieux de paix » ou « nom (divin) de paix », ou encore « mon nom est un salut ». — Puis, no 243 . Αδωνη Αβρασαξ; no 244 ; Αδωνη Μιχαηλ; no 245 : Γαβριελ Cουριελ Cαβαωθ; no 246 : Cαβαωθ Αδαμ Αβραμ; no 322 : Emmanuel ; enfin, no 253 : Samel. Ce nom, en dépit de sa désinence *El* (Dieu), est une des désignations de Satan, dont il s'agit de détourner la funeste influence, en inscrivant son nom sur un talisman.

Pour démasquer les démons, il est de tradition d'écrire leurs noms, de les désigner et même de les appeler, pour les faire fuir. Nous devons aux lecteurs ces considérations sur l'origine et l'étymologie de certains termes, pour faire ressortir la valeur du mémoire de M. Le Blant, en vue de l'histoire du gnosticisme.

Personnellement, qu'il nous soit permis d'insister sur le dernier nom et de saisir l'occasion pour revenir sur ce que nous avons dit ailleurs[2] au sujet du nom de *Samael*. Comme l'a démontré un critique[3], d'abord, bien que l'on ne puisse affirmer l'identification de ce nom avec celui de l'ange rebelle Semiel ou Samiel, ou Sammaneh du livre d'Enoch, c'est bien lui qui figure dans la partie juive de l'*Ascension d'Isaie* : là, Samael joue le rôle de Satan. Ensuite, que signifie ce mot? Les anciens l'ont traduit : « poison de Dieu », ou mieux : potion. Mais qui sait si ce nom n'est pas venu des Alexandrins aux Juifs de Pa-

1) On le trouve expliqué au ms. hébreu no 1380 de la Bibl. Nat., fol. 144.
2) *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 199.
3) *Revue des études juives*, t. XXXIV, 1897, p. 157.

lestine, et si le ס n'est pas mis pour un ש? En ce cas, ce pourrait être שמחאל, « Schamael », et le sens de « dévastation » contenu dans ce mot aurait fait de Sammael le synonyme de Satan.

On voit, en thèse générale, combien le mysticisme ancien est éclairé par le nouveau livre de M. Le Blant. En feuilletant ce volume, que de choses nous apprenons en histoire, en philologie, comme traits de mœurs! Sans compter qu'il nous enseigne à nous prémunir contre les supercheries, il indique ce qu'étaient, en principe, les anneaux et les pierres gravées : c'étaient des sceaux. Plus tard, ils devinrent une parure. Mais, dans l'intervalle de temps, ces bijoux antiques avaient été destinés aux buts les plus variés. C'est donc un véritable manuel d'archéologie que nous donne M. Le Blant, pour les cinq ou six premiers siecles de l'ère chrétienne.

Moïse Schwab.

Margaret Dunlop Gibson. — **Apocrypha Sinaitica**. Anaphora Pilati; Recognitions of Clement; Martyrdom of Clement; The Preaching of Peter; Martyrdom of James son of Alpheus; Preaching of Simon son of Cleophas; Maryrdom of Simon son of Cleophas, edited and translated into english. — 1896, in-8°. Texte, pp. 14-69; traduction, pp. xx-66.

Cette publication forme le 5e fascicule de la collection intitulée *Studia Sinaitica.*

Les nombreux et continuels travaux des érudits sur les documents relatifs à l'origine et à l'histoire des premiers siècles du christianisme sont loin d'avoir éclairci toutes les questions soulevées par l'examen des textes historiques ou légendaires de la littérature chrétienne primitive parvenus jusqu'à nous. La comparaison des différentes versions de ces documents est assurément un des moyens critiques les plus efficaces pour arriver à se faire une juste idée sur leur origine ou leur état originel. C'est pour cela qu'on accueillera avec plaisir la publication de Mme Gibson, bien que les documents les plus importants renfermés dans le cinquième fascicule des *Studia* (l'*Anaphora Pilati* et les *Recognitiones Clementis*) fussent déjà connus par de nombreuses éditions en diverses langues.

L'*Anaphora Pilati* et la *Paradosis Pilati* qui lui fait suite sont imprimées trois fois dans ce volume : une fois en syriaque, d'après le ms. 82 du Sinaï (du xiiie siècle) transcrit par M. Rendel-Harris, et deux fois en arabe d'après les ms. 445 et 508 du même couvent transcrits par Mme Gibson. Le ms. 445 est daté de l'an 799 de notre ère ; il est par conséquent de plusieurs centaines d'années antérieur aux ms. grecs contenant le même ouvrage, lesquels ne datent que du xiie ou du xiiie siècle. Dans la seconde partie du volume la

traduction est donnée d'après le syriaque avec des fragments de traduction des textes arabes ajoutés en note.

Les *Recognitiones Clementis*, dont la traduction syriaque, éditée par Lagarde, se trouve dans le célèbre manuscrit du Bristish Museum daté de l'an 411, sont ici publiées en arabe (et entièrement traduites) deux fois : d'après le ms. 508 du Sinai et d'après le ms. du British Museum, Add. 9965. Ce dernier est daté de l'an 1569 de l'ère chrétienne. Le texte est assez différent dans les deux manuscrits; mais dans l'un comme dans l'autre ce n'est qu'un court abrégé, comparativement à la version latine de Rufin faite sur le grec.

Le même manuscrit de Londres (Add. 9965) a fourni le texte légendaire du *Martyre de saint Clément*. — La *Prédication de Pierre* (tirée du ms. ar. 445 du Sinaï), le *Martyre de Jacques, fils d'Alphée*, la *Prédication* et le *Martyre de Simon, fils de Cléophas* (tirés du ms. ar. 539 du Sinaï) sont des compositions tardives dues à l'imagination de quelque moine qui a développé à sa façon des thèmes fortement altérés par la légende déjà longtemps auparavant.

J.-B. Chabot.

N. Bonwetsch. — **Die altslavische Uebersetzung der Schrift Hippolyts « Vom Antichristen »**. Göttingen, Dieterich, 1895; in-4, 43 p.

M. Bonwetsch a eu la bonne idée de faire tirer à part la traduction allemande de la vieille version slave du traité de saint Hippolyte sur l'Antichrist, qu'il a présentée et communiquée à l'Académie R. des sciences de Göttingen (Cfr. t. XL des « Abhandlungen »). Le traité d'Hippolyte était déjà connu par deux manuscrits grecs étroitement apparentés, auxquels M. Achelis en a ajouté un troisième. La vieille version slave sera néanmoins utile pour l'établissement du texte, parce qu'elle procède d'un original grec très recommandable ; il en existe plusieurs manuscrits que M. B. décrit dans une courte introduction. Le plus ancien, appartenant au couvent de Cudov, date du xiie ou xiiie siècle ; c'est donc un des plus anciens manuscrits slaves.

La traduction allemande permettra à tous ceux qui ne lisent pas le vieux slave de comparer le texte représenté par ces documents avec celui des manuscrits grecs. Une nouvelle édition des œuvres d'Hippolyte est en cours dans le nouveau *Corpus* des PP. grecs publié sous la direction de l'Académie des Sciences de Berlin. Le premier volume qui a paru récemment contient justement une partie des œuvres de saint Hippolyte, éditées par MM. Bonwetsch et Achelis, savoir en premier lieu son « Commentaire sur Daniel ». Or l'un des manuscrits slaves décrits par M. B. dans le mémoire que nous signalons ici, contient outre le texte du traité sur l'Antichrist, celui du « Commentaire sur Daniel ».

Quant au traité lui-même, c'est une description de l'Antichrist, représenté

comme une caricature du Christ, et une explication des prophéties eschatologiques de Daniel, dénuée de toute espèce de valeur exégétique, mais caractéristique des dispositions du plus savant chrétien de l'Occident à l'égard de l'empire romain dans la première moitié du IIIe siècle.

J. R.

J. Fuehrer. — **Eine wichtige Grabstaette der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus**. Munich, Lindauer, in-8 de 11 p.

M. Fuhrer, professeur de gymnase à Munich, se propose de publier un ouvrage d'ensemble sur les Catacombes syracusaines (nécropole de San Giovanni, catacombe de la Vigna Cassia et de l'ancien couvent de Maria di Gesù) et une série de monographies sur les nombreuses sépultures souterraines de la Sicile orientale. La brochure que nous signalons ici a pour objet un arcosolium particulièrement remarquable de la nécropole de Saint-Jean, déjà étudié par M. Orsi dans la *Romische Quartalschrift* (t. X, p. 57, 1896). Comme M. Fuhrer croit pouvoir restituer plus complètement la grande épitaphe dont une partie seulement a été conservée, il a voulu dès à présent prendre date pour sa reconstitution. Il s'agirait du tombeau d'une jeune vierge chrétienne, Adeodata ou Deodata, qui se serait distinguée par son ardeur à répandre le christianisme, dans la première moitié du ve siècle, et à qui son frère aurait élevé ce monument funéraire. Pour juger de la valeur de cette restitution il faudrait pouvoir contrôler l'original. Les données intéressantes de l'épitaphe — le nom, l'œuvre méritoire, etc. — ne sont obtenues, en effet, que par des combinaisons hypothétiques. Nous espérons que l'ouvrage d'ensemble promis par M. Führer nous apportera des renseignements complets sur ces intéressantes catacombes siciliennes encore bien insuffisamment étudiées.

J. R.

Des institutions et des mœurs du paganisme scandinave. — L'Islande avant le christianisme d'après le Gragas et les Sagas, par A. Geffroy, membre de l'Institut. Paris, E. Leroux, 1897, in-18, II-201 p.

La première partie de ce titre beaucoup trop général indique que, dans l'intention de l'auteur, la présente étude sur les deux principales sources de nos notions, relativement à l'ancien droit islandais, devait être suivie de plusieurs autres. Il se proposait, en effet, de traiter de la penalité (sur laquelle il n'a laissé qu'un fragment posthume, inséré ici en appendice), de la condition de la femme et de la famille en Islande. Mais si les Français qui s'occupent des pays scandinaves sont peu nombreux, plus rares encore sont les érudits qui trouvent, ici ou ailleurs, assez d'encouragements pour persévérer dans une

tâche difficile. Ils en sont détournés par l'indifférence du public et même des corps savants, qui admettent bien dans leur sein des hommes comme Ampère, Marmier et Geffroy lui-même, mais qui ne les reçoivent pas à titre de scandinavisants. C'est qu'en effet, après avoir débuté par des travaux sur le Nord, ces trois écrivains ont bientôt cherché d'autre emploi de leurs talents, ne trouvant pas d'écho dans leur patrie; d'autre part, étant en concurrence avec des savants danois, norvégiens, suédois, qui sont mieux à même de faire connaître leur propre pays, ils ont passé à d'autres exercices, s'ils n'ont pas voulu se contenter du rôle de simples vulgarisateurs, comme le devint X. Marmier et comme le fut toujours L. Léouzon Le Duc. Unissant le goût à l'érudition, M. Geffroy avait tout ce qu'il faut pour faire autre chose qu'un débutant dans les études norraines; mais, après avoir donné celle-ci, il s'arrêta sans remplir le programme qu'il s'était tracé. Si l'on peut le regretter, on n'oserait lui faire un grief de n'avoir exposé qu'une minime partie des *Institutions et des mœurs du paganisme scandinave.*

Il s'est surtout attaché à la procédure, telle qu'elle est codifiée dans le *Grâgâs* et mise en action dans la *Saga de Niâl.* Les épisodes de celle-ci qu'il analyse sont caractéristiques et intéressants. Les explications qu'il donne sont, pour la plupart, tirées des commentaires qui accompagnent les éditions de ces deux ouvrages, et du grand travail d'Arnesen et J. Erichsen sur la procédure islandaise (Copenhague, 1762, in-4°). Sur nombre de points, il y a des dissertations plus récentes et, si l'auteur ou son éditeur anonyme avaient mis à jour le présent ouvrage, ils auraient pu s'appuyer sur des mémoires approfondis de l'islandais V. Finsen (1851, 1873, 1888), du célèbre juriste allemand K. Maurer et du suédois A. Kempe (1885). La transcription danoise des noms propres, qu'emploie M. Geffroy concurremment avec les formes islandaises originales, dénote d'ailleurs qu'il travaillait surtout d'après des traductions et des ouvrages de seconde main. C'est ce qui explique le manque d'uniformité dans l'orthographe des mots islandais, mais non les trop nombreuses fautes d'impression.

Ne nous arrêtons pas à ces vétilles et disons plutôt que ce livre, extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (1864, t. VI, 1re série, 2e partie), rendra service à ceux de nos compatriotes qui ne lisent ni l'islandais, ni le danois, ni l'allemand, langues dans lesquelles le sujet a été traité avec beaucoup plus d'ampleur et de profondeur. Il ne fait qu'effleurer les questions religieuses et les lecteurs de la *Revue* n'y trouveront guère, en ce qui concerne leur spécialité, que quelques détails sur les prêtres-magistrats, les temples, le culte, le serment. Il n'y est pas dit un mot des chrétiens d'origine celto-scandinave qui contribuèrent à coloniser l'Islande et qui, ayant conservé jusque vers la fin du paganisme des réminiscences de la foi de leurs ancêtres, exercèrent quelque influence sur les institutions, la littérature et même la mythologie norraines, comme le soutient le savant norvégien Sophus Bugge.

E. Beauvois.

Roelof Vorenkamp. — **Het Agnosticisme van Herbert Spencer.** Thèse présentée à l'Université de Groningue pour obtenir le grade de docteur en théologie, 1896.

Malgré le caractère spéculatif du sujet qu'elle traite, nous attirons volontiers l'attention de nos lecteurs sur cette thèse qui nous ouvre des aperçus très interessants sur les nouvelles conceptions que notre époque se fait de la religion. L'auteur nous fait connaître un épisode curieux de la résistance de l'ancien positivisme aux tentatives modernes de l'agnosticisme pour se transformer en religion.

Il s'agit d'une discussion entre H. Spencer et Harrison dont le point de départ fut un article du premier dans le *Nineteenth Century* (janv. 1884), intitulé: *Religion, A Retrospect and Prospect.* Il y reprend l'idée d'un mystère au delà des phénomènes, dans la reconnaissance duquel il a montré naguère (dans ses *Premiers principes*) la réconciliation de la science et de la religion. Il voit dans cet agnosticisme le dernier degré atteint par la conscience religieuse au cours de son développement historique. Du passé il conclut que la religion continuera dans l'avenir à subir une *désanthropomorphisation* constante, favorisée par les progrès de la civilisation, le développement des sentiments supérieurs et de la raison chez l'homme. L'humanité reconnaîtra de plus en plus que la force qui se révèle dans sa conscience n'est qu'une autre forme de la force qui se manifeste au dehors. Grâce à la « increasing capacity for wonder » qui augmente avec la connaissance, l'homme se sentira toujours plus sûrement en face de la force mystérieuse que Spencer appelle « an infinite and eternel Energy from which all things proceed ».

Fred. Harrison attaque cette conception dans un article paru en mars 1884 : *The ghost of Religion.* Il reconnaît que « ce dernier mot de la philosophie agnostique » est irréfutable pour les positivistes, mais alors il ne faut plus parler de religion. Quoi de plus ridicule que d'appeler de ce nom notre ignorance de ce qui dépasse les phénomènes? Cette prétendue religion se résume dans *the Everlasting No.* La formule de son Dieu est X^n. On pourrait tout aussi bien fonder une religion de l'Équateur, par exemple. L'Inconnaissable n'a aucune influence sur la vie humaine, n'excite ni adoration, ni confiance, ni reconnaissance, ni énergie, ne modifie en rien la conduite de la vie. Où est l'*Imitatio Ignoti* où la piété pourra puiser du recueillement et des forces? Pour Harrison le rôle de la religion n'est pas de répondre aux questions que pose l'Univers, mais de gouverner et de réunir les sociétés et les hommes par des convictions et des devoirs communs. L'objet de la religion a toujours été la force qui gouverne la nature, et cette force est l'humanité. La religion de l'avenir sera une religion de réalisme qui gardera les traditions et les fonctions de l'ancienne. Elle abandonnera l'explication de l'Univers pour se contenter de celle de la vie humaine.

Dans sa *Retrogressive Religion* (juil. 1884 de la même Revue) Spencer répond qu'il ne voit rien de divin dans l'humanité, non pas même dans les meilleurs de ses bienfaiteurs. La religion de l'Humanité n'est qu'une religion des morts rétrograde. Il faut remonter à la source de la race humaine et de la terre, à la cause inconnue qui n'est pas l'*All-Nothingness*, mais l'*All-Being*, non l'*Everlasting No*, mais l'*Everlasting Yes*.

Après une nouvelle riposte de Harrison (*Agnostic metaphysics*, sept. 1884), Spencer clôt le débat par *Last words about Agnosticism and the religion of Humanity* (nov. 1884). Il y montre fort bien la véritable raison de leurs divergences qui est dans leurs conceptions différentes de l'origine de la religion. Il reprend la *ghost-theory* longuement développée dans les *Principes de sociologie* : les esprits, les doubles, que le sauvage met bientôt en rapport avec ses ancêtres disparus, sont les premiers objets du sentiment religieux et subissent une *dématérialisation* et une *déshumanisation* constante. La forme primitive de la religion est donc l'animisme, dont l'adoration de la nature n'est qu'un développement anormal. Pour Harrison, c'est par le fétichisme au contraire que la religion a commencé : les premières divinités furent, d'après lui, des objets sensibles, nullement conçus comme l'habitation d'un dieu ou d'un esprit. Et il s'appuie, pour la démonstration de sa thèse, sur l'exemple de la Chine, bien à tort, comme M. Vorenkamp le lui fait justement remarquer. Dans sa dernière réponse, Spencer maintient sa théorie en se réclamant d'autorités comme Tylor, Beecham, Waitz, sir Alfred Lyall, d'Alviella.

La dernière partie de l'ouvrage de M. Vorenkamp a un caractère trop purement philosophique pour que nous y insistions ici. Il ne lui semble pas que Spencer ait vraiment réconcilié la science et la religion, ni que son agnosticisme soit une religion. Dans la discussion de la première question il attaque la méthode de Spencer qui consiste à comparer les religions pour éliminer les traits secondaires et reconstruire le phénomène religieux avec les caractères généraux qui restent. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux? se demande M. V. Pour pouvoir éliminer ce qui n'est pas religieux, ne faut-il pas d'abord établir ce que c'est que la religion? Les historiens de la religion connaissent, pour l'avoir souvent rencontrée, cette objection très spécieuse en théorie, et savent par expérience combien elle est négligeable sur le terrain pratique de la recherche historique.

G. DUPONT.

Dr C. SNOUK HURGRONJE. — **Eenige Arabische Strijdschriften besproken.** In-8o, Batavia, Albrecht et Co, 1896 (Extrait du t. XXXIX de la *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde*).

Les quelques pamphlets arabes dont parle M. Snouk Hurgronje dans son article, doivent leur existence à des querelles envenimées entre quelques auto-

rités religieuses de l'Empire turc; ils jettent un jour particulier sur le rôle que jouent certaines personnes de l'entourage du Sultan et sur l'influence néfaste qu'elles exercent sur l'existence des villes saintes de l'Arabie occidentale.

On sait que le Sultan Abd-ul-Hamid a de fortes tendances religieuses; il a toujours protégé les hommes dévoués à la cause de l'Islamisme. Au nombre de ses protégés se trouvent aussi les chefs de certaines écoles mystiques, appelées ṭarîqah et qui jouissent d'une grande popularité dans tout pays mahométan. Il va sans dire que les chefs de ces ordres spirituels ne négligent rien pour acquérir une puissante influence sur le Sultan, le statthalter (khalîf) du prophète, le seigneur de tous les croyants. On comprend aussi aisément que dans cette course aux faveurs, les divers ordres sont les concurrents les uns des autres et qu'ils ne sont rien moins que scrupuleux dans le choix des moyens de se combattre.

Mais faisons d'abord la connaissance de quelques-uns de ces personnages illustres : Cheikh Muhammad Zâfir, autrefois le représentant principal de la tarîqah châḍilite (fondée par le cheikh Abu 'l-Hasan Ali ach-Châḍilî); Sayid Ahmad As'ad, l'un des grands maîtres de l'ordre des Rifâ'î (fondé par Ahmad Rifâ'î); Sayid Abou 'l-Houda, le prédécesseur d'Ahmad As'ad dans la dignité de grand maître de l'ordre dont nous venons de parler; le grand chérif de la Mecque, etc.

Tous ces hommes arrivèrent bientôt à une situation spirituelle très importante ; ls ont maintenant, comme le dit M. Snouk Hurgronje, « le monopole de la représentation de la mystique dans la société la plus élevée de Constantinople ».

Il leur naquit cependant un adversaire acharné en la personne de Sayid Fadhl. Cet homme qui avait vu le jour dans le Malabar et qui avait reçu de son père une instruction théologique et juridique très sérieuse, se mêla d'abord à la politique où il eut cependant peu de succès. Lâchant la politique pour ses études de théologie il s'adonna à la défense des Sayîds alawides[1] et des intérêts des villes saintes. Il choqua par son activité plusieurs fois Ahmad As'ad et devint son adversaire acharné. Sayid Fadhl s'adjoignit, pour pouvoir mieux soutenir la lutte contre ses ennemis, un collaborateur : Djamal ad-din al-Afghânî, un individu qui avait été expulsé d'Égypte pour menées politiques.

Les deux partis dont l'un fut constitué par Abou 'l-Houda et Ahmad As'ad et l'autre par Muhammed Zâfir, Sayid Fadhl et Djammal ad-din al-Afghânî se livrèrent donc des luttes acharnées. On s'accusa mutuellement de toutes les vilenies possibles et on chercha surtout à noircir ses ennemis auprès du Sultan. C'est de cette époque de violentes attaques mutuelles que datent les trois pamphlets que nous allons énumérer.

1) On appelle Alawides les Sayids de l'Hadramauth, d'après un de leurs ancêtres, Alawî, petit-fils de Sayid Ahmad bin Isa.

1° « Les torrents engloutissants contre les foudres brûlantes[1] » 58 pages. Ce pamphlet est attribué à Cheikh Abd al-Bâsiṭ al-Manûfî, mais en réalité il a pour auteur Amîn ben Hasan Halawânî al-Madanî, l'un des adversaires les plus acharnés de Sayid As'ad. Cette brochure contient entre autres une réfutation de la noblesse d'Abul Huda et d'Ahmad As'ad qui avait été établie dans un autre écrit;

2° « Avertissement pour les grands et les petits avec les mensonges de l'étoile étincelante »[2]. Cette brochure se dirige surtout contre un autre écrit : « L'étoile étincelante sur l'arbre généalogique du célèbre Abu 'l-Huda », destiné à glorifier Abu 'l-Huda. L'« Avertissement » est anonyme; on l'attribue cependant à un certain Al-Bâz al-Kôkanî, ce qui est, à l'avis de M. Snouk Hurgronje, un nom fictif. Il raconte qu'en l'an 1311 de l'hégire un individu appelé Kamâl ad-din ad-Dimachqî est allé au Caire pour y chanter les louanges d'Abu 'l-Huda et pour y faire propagande pour la tarîqa de ce dernier, qu'il avait eu cependant peu de succès. L' « Avertissement » est donc dirigé principalement contre Abu 'l-Huda;

3° « Accord entre les savants qui ont pénétré la vérité qu'Abu 'l-Huda est un hérétique »[3] (29 p , paru en 1895), attribué à Abd Allah ben Hasan al-Qairawânî al-Qâdirî ach Châdilî. Cette brochure serait publiée par « l'Union pour la défense du Califat suprême et de ceux qui en font partie ». Mais il est probable que cette « Union » n'est autre chose que l'union de quelques ennemis d'Abu 'l-Huda, d'Ahmad As'ad et C°. L'« Accord » est la réponse à une autre brochure, « Déchirement du voile de la falsification », qui à son tour est une réfutation de « l'Avertissement » (voir n° 2). « L'Accord » accuse aussi Abu 'l-Huda et ses amis d'avoir blasphémé dans un écrit le saint Abd al-Qâdir et de l'y avoir traité d'infidèle. L'auteur de l' « Accord » a oublié cependant de citer les passages incriminés. « L'Accord » avait un certain succès : 215 des plus célèbres théologiens mahométans de l'Inde firent une conférence où ils exprimèrent leur étonnement qu'un hérétique comme Abu 'l-Huda puisse faire partie du conseil spirituel du Sultan; leur résolution fut imprimée dans plusieurs journaux arabes.

M. Snouk Hurgronje reproduit sur quelques pages de sa brochure quelques-unes des amabilités que les trois pamphlets contiennent à l'adresse d'Abu'l-Huda, d'Ahmed As'ad et de leurs amis et il termine son article par les considérations qui vont suivre :

« Le lecteur a maintenant pu se faire une idée de l'entourage religieux du Sultan Abd-ul-Hamid, et des querelles que mènent à Constantinople entre eux les chefs de quelques ordres religieux et les représentants de familles nobles, querelles

1) السيول المغرقة على الصواعق المحرقة تاليف الشيخ عبد الباسط المنوفى

2) اعلام الكبير والصغير باكاذيب الكوكب المنير

3) اتفاق علماء التحقيق على ان ابا الهدى زنديق * لايجوز طبع هذه الرسالة الا باذن من الجمعية * الطبعة الاولى طبع فى صفر سنة ١٣١٣

qui ont pour but de leur assurer la plus grande influence possible sur le Calif.

« Qu'elle est triste, l'existence du maître de l'empire turc! Au-dessus de lui il voit les puissances européennes se disputer pour savoir qui aura le plus grand profit de sa misère... S'il jette un regard au-dessous de lui,... il aperçoit des spectacles comme ceux que nous venons de voir. »

A. Dirr.

REVUE DES PÉRIODIQUES

CHRISTIANISME ANTIQUE

Revue d'Histoire et de Littérature religieuses. — *T. II, année* 1897. *N° 1. Janvier-février : E. Beurlier. Les Juifs et l'Église de Jérusalem.* Article destiné à montrer les causes de l'effacement du pouvoir romain dans les premières relations entre les chrétiens et les autorités juives aux origines de l'Église de Jérusalem. Ensuite, toutes les fois que Rome fut maîtresse en Palestine, les chrétiens furent protégés.

A. Loisy. Le prologue du IVe Evangile (voir les nos suiv.). Commentaire de ce prologue. L'auteur insiste sur la nécessité de rattacher les mots ὃ γέγονεν du v. 4 aux mots suivants (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) et non aux précédents, et de traduire : « ce qui était, *en cela* était vie ». Au v. 13 il faut rapporter le pronom relatif οἵ, non pas à τοῖς πιστεύουσιν, mais à τὰ τέκνα.

— *N° 2. Mars-avril : Jean Lataix. Le Commentaire de saint Jérôme sur Daniel.* Article destiné à montrer ce que cet écrit de saint Jérôme peut fournir pour la connaissance des opinions de Porphyre sur le livre de Daniel, dont il parlait dans son XIIe livre contre les chrétiens. — Dans la livr. suivante l'auteur dégage les opinions d'Origène et les opinions juives mentionnées par saint Jérôme.

N° 4. Juillet-août : Fr. Cumont. La propagation des mystères de Mithra dans l'Empire romain. Chapitre détaché du grand ouvrage de M. Cumont sur le culte de Mithra, auquel nous consacrerons un article spécial plus tard.

A. Boudinhon. Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent. Critique de l'ouvrage de M. Lea déjà analysé dans la *Revue*.

*
* *

Revue Biblique internationale (Paris, Lecoffre) : *Janvier* 1897 : *Batiffol. Homélie inédite d'Origène sur Daniel et l'Antéchrist.* M. B. publie cette homélie à titre de spécimen, en attendant l'édition du recueil d'homélies inédites attribuées à Origène qu'il a en préparation et auquel il a consacré un article dans la *R. Biblique* du 1er juillet 1896.

Hyvernat. Étude sur les versions coptes de la Bible (fin). L'auteur commence par passer en revue ce qui a été publié des versions égyptiennes. Il cherche en-

suite à établir que la Bible a dû être traduite en langue égyptienne dès la fin du IIe siècle au plus tard. Les versions coptes ont été faites sur les LXX pour l'A. T. et sur le grec pour le N. T., excepté dans le livre de Daniel où la version de Théodotion a été suivie à l'exclusion de celle des LXX. L'auteur examine la valeur des différentes versions : bohairique, sahidique, akhminienne et fayoumienne. La conclusion, c'est qu'il faut considérer ces versions comme autant de témoins distincts dans un même groupe qui appartient probablement à la recension d'Hesychius.

Avril 1897 : RR. PP. *Cléophas et Lagrange. La mosaique géographique de Madaba.* Description de cette remarquable mosaïque que nous avons déjà signalée dans notre précédente livraison (cfr. t. XXXV, p. 421). C'est une carte de géographie biblique, faite avec un extrême souci de la réalité et qui date probablement du temps de Justinien (voir dans la livr. suiv. ce qui concerne spécialement Jérusalem).

— Dom *Morin. Deux passages inédits du* De Psalmodiae bono *de saint Niceta.* Ce Niceta serait l'évêque de Remesiana, ami de saint Paulin de Nole.

A signaler dans cette même livraison le compte rendu des récentes *fouilles de Jérusalem*, près la fontaine de Siloé, par M. *Michon.*

— *Juillet* 1897 : *Lamy. Les commentaires de saint Éphrem sur le prophète Zaccharie.* Traduction avec commentaire — à continuer dans la livraison suivante — des scolies de saint Éphrem sur le prophète Zaccharie, d'après le manuscrit syriaque de la chaîne du moine Sévère (861) qui se trouve au Musée Britannique. Dans l'édition de Rome des œuvres de saint Éphrem, faite d'après l'unique autre ms. de la Chaîne, les scolies sur les deux premiers chapitres de ce prophète manquent.

— *Bourlier. Les paroles de Jésus à Cana.* Tentative d'expliquer le passage Jean, II, 3-5 de cette manière : comme il n'y a plus de vin aux noces de Cana, Jésus dit à sa mère : « Laissez-moi faire, ma mère ; le moment n'est pas encore venu ».

*
* *

Journal Asiatique. — *Juillet-août* 1896 : *J.-B. Chabot. L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts.* Dans une première partie l'auteur rappelle l'origine connue de cette École, à la suite de la suppression de l'École d'Édesse en 489, par l'empereur Zenon, pour cause d'hérésie, les noms et les ouvrages, pour autant qu'ils sont connus, de ses premiers professeurs : Narsai, Mar Aba, Abraham de Nisibe et Abraham d'Izla, et poursuit l'histoire de ce foyer d'études nestoriennes. — Dans une seconde partie particulièrement intéressante il étudie la vie scolaire au VIe siècle à Nisibe, d'après les règlements publiés par Guidi, dont une série a été édictée en 576, sous Osée, et la seconde (ou proprement la troisième, car le règlement initial de 489 est perdu) en 590 sous Siméon. Ces règlements nous font connaître, non seulement le programme des études, mais surtout

les statuts relatifs à la discipline et aux mœurs. — Dans une troisième partie M. Chabot indique rapidement les causes de la déchéance de l'École, d'abord partielle par suite de la fondation de celle de Séleucie (florissante au VIIe et au VIIIe siècle), puis définitive après la création de celle de Bagdad en 832. Il fait connaître les noms de quelques-uns de ses disciples et de ses maîtres qui se sont illustrés en Perse. Car l'Église nestorienne, avec ces docteurs qui en furent les inspirateurs et les soutiens, doit être considérée comme une véritable église nationale perse.

— *Septembre-Octobre* 1896 : *J.-B. Chabot. Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis* 1874.

— *Janvier-février* 1897 : *Ed. Chavannes. Le Nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun.* Cette inscription qui date du commencement du IXe siècle et qui a été retrouvée sur la rive gauche de l'Orkhon, sur l'emplacement de la capitale des khans ouigours, renferme un passage très curieux où il est question d'une religion nouvelle qu'un khan ouigour fit prêcher dans ses États, peu après l'an 762, par quatre missionnaires venus de Chine. M. Schlegel, dans un savant travail publié dans les « Mémoires de la Société finno-ougrienne », t. IX, a reconnu dans cette religion le christianisme nestorien. C'est cette opinion que M. Chavannes discute ici. Il reconnaît que la religion introduite chez les Ouigours vers 762 était bien le nestorianisme et il en donne de nouvelles preuves irréfutables, mais il conteste que l'identification de la religion mentionnée sur l'inscription avec ce même nestorianisme soit aussi certaine que le veut M. Schlegel. Ce pourrait être aussi bien la religion de Moni, que l'on sait avoir été également introduite chez les Ouigours en 806 et 807. On identifie en général trop légèrement cette religion de Moni avec le manichéisme; M Chavannes conteste les textes, cependant assez significatifs, qui attestent l'existence de manichéens chinois. L'expression Moni doit désigner dans le passé comme aujourd'hui les musulmans. Et l'inscription de Kara-Balgassoun peut rappeler l'introduction de l'islamisme chez les Ouigours aussi bien que celle du Nestorianisme. En réalité la question reste ouverte.

* * *

Analecta Bollandiana. — *XV.* 4 : *Vita S. Olympiadis et narratio Sergiæ de ejusdem translatione* (voir la livr. suivante).

XVI. 1 : *Fr. Cumont. Les Actes de S. Dasius*, inédits, publiés d'après un ms. unique (Parisinus grec 1539, du XIe siècle); Dasius serait mort martyr le 20 novembre 303, dans un camp de Mésie, pour avoir refusé de jouer le rôle de roi des Saturnales. Cette Passion est une traduction infidèle d'un original latin, mais M. Cumont croit qu'elle renferme des éléments véridiques. En tout cas il y a de curieux détails sur les Saturnales dans les camps.

Les saints du cimetière de Commodille (cfr. *A. SS.* aux dates du 30 août et du 22 sept). Les saints honorés dans le cimetière de Commodille sont au nombre de trois : Félix, Adauctus, Emerita. Les Actes des SS. Félix et Adauctus déri-

vent de l'inscription composée par Damase. Le seul Félix qu'il faille admettre pour le 14 janvier, c'est celui de Nôle. Le nom de S. Félix au 30 août est le centre autour duquel gravitent plusieurs centres de légendes de l'Italie méridionale. S. Adauctus s'y trouve attiré avec son compagnon. S[te] Emerita seule reposait sur la voie d'Ostie.

XVI. 2 : *Eusebii Cæsariensis « De martyribus Palestinæ » longioris libelli fragmenta :* Publication de la Passion des SS. Apphianus et Aedesius, de S[te] Théodosie, de S. Pamphile et de ses compagnons, d'après des textes grecs de ménologues qui correspondent au texte syriaque de la longue récension du traité d'Eusèbe sur les martyrs de Palestine.

— S. *Macarii monasterii Pelecetis hegumeni acta graeca.*

— *G. Kurth. Le pseudo-Aravatius* : reprend la démonstration déjà faite que le patron de Maestricht, S. Servais (du milieu du IV[e] siècle), ne doit pas être dédoublé et que le S. Aravace, évêque de Tongres au V[e] siècle, n'est qu'un fantôme.

*
* *

Muséon. — *Tome XVI et I, avril* 1897 : *Les diverses recensions de la Vie de saint Pakhôme et leur dépendance mutuelle*, par M. *P. Ladeuze*. Reprenant le sujet déjà traité par MM. Amélineau et Grutzmacher (voir Revue, t. XXXIV), M. Ladeuze conclut que la rédaction primitive de l'histoire de Pakhôme est le ms. *C*. c'est-à-dire le texte grec publié par les Bollandistes (*Acta*, mai, t. III, p. 25).

Je signalerai aussi dans les livr. de 18.7 de cette Revue, quoiqu'ils sortent un peu du cadre de ce dépouillement, les articles de M. *E Tachella* sur les *Anciens Pauliciens et les modernes Bulgares.*

*
* *

Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *T. XVII*. 1, 2 *et* 3 (1896) : *Seeck. Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils.* Importante contribution à l'histoire encore si mal connue du Concile de Nicée et de la controverse arienne. L'auteur ne s'est pas occupé de la controverse dogmatique, mais des faits et des événements proprement dits. Il établit successivement les points suivants : 1° Contrairement à ce que donnent à entendre Eusèbe de Césarée et Athanase lui-même, il y a déjà eu, bien avant le Concile, des intrigues ariennes dans l'entourage de l'empereur ; 2° Dans les controverses préliminaires les Ariens combattent certaines idées de leurs adversaires dogmatiques, mais ne cherchent pas à les exclure ; ils ambitionnent de trouver une formule qui puisse satisfaire tout le monde. Alexandre, patriarche d'Alexandrie, probablement contraint par Licinius, avait accepté Arius et quelques-uns de ses partisans dans la communion de son église. Les Athanasiens laissèrent ainsi volontiers dans l'obscurité cette première phase des controverses, tandis que les Ariens n'étaient pas fiers

d'avoir été appuyés par Licinius; 3° Jusqu'à Théodose-le-Grand la politique impériale favorisa ceux qui ne se montraient pas exclusifs (?). M. Seeck recherche ici de quelle nature ont été les sources historiques utilisées par Eusèbe, Socrate et Sozomène; 4° Il montre que la première lettre de convocation d'un concile à Nicée en 321 (Gélase de Cyzique, II, 5) devait émaner de Licinius; 5° l'historien Socrate, induit en erreur par Rufin, a mal daté la mort du patriarche Alexandre de Constantinople; elle doit être placée certainement avant l'an 335, probablement en 330; 6° Toute l'histoire de la mort d'Arius, telle que la rapporte Athanase dans la Lettre à Sérapion, est inexacte, et M. Seeck montre par la comparaison des récits et des dates qu'Athanase doit être rendu personnellement responsable de cette altération de la vérité historique; 7° Les deux lettres impériales insérées par Athanase dans l'*Apologia contra Arianos* ont été falsifiées par lui. Ces falsifications datent de la fin de sa vie. Dans le recueil d'actes intitulé *Synodicus*, perdu pour nous, mais utilisé par Socrate, il y avait aussi des pièces fausses, mais on ne peut pas déterminer si la responsabilité en remonte à Athanase lui-même. Ce sont : l'édit de Constantin rapporté par Socrate, *H. E*, I, 9, 30 (les Ariens seront appelés Porphyriens et les écrits d'Arius seront brûlés), les lettres de Constantin dirigées contre Arius et Eusèbe de Nicomédie (*H. E.*, I, 9, 64 et 65), enfin la pièce dite *Depositio Arii* (Mansi, II, 557); 8° Les Ariens aussi se sont rendus coupables de falsifications, mais dans de moindres proportions, sans doute parce que leurs écrits sont d'une époque plus ancienne où l'on était encore plus près des événements. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, semble avoir librement interprété les documents plutôt que de les avoir falsifiés ou inventés; 9° Le récit d'Épiphane sur Meletius et Arius repose en grande partie sur des documents d'origine mélétienne, mais il n'en est que plus précieux. La durée du Concile de Nicée fut de deux ans et demi (20 mai 325 à novembre 327), mais il ne fut pas réuni tout ce temps. Il semble s'être séparé peu après les Vicennalia de Constantin (25 juillet 325), pour se réunir de nouveau en 327, dans une seconde session qui fut considérée comme une simple continuation de la première; 10° Le récit de Sozomène sur les incidents qui provoquèrent la première controverse entre Arius et Alexandre d'Alexandrie, semble être fondé indirectement sur le rapport que l'évêque Hosius de Cordoue, envoyé par Constantin en Égypte, aurait adressé à l'empereur.

Telles sont les conclusions des très intéressantes recherches instituées par M. Seeck sur les sources de l'histoire du concile du Nicée et sur les faits qui se déroulèrent pendant la controverse arienne. Son long mémoire se termine par un exposé de cette histoire même qui ne se prête guère à un résumé (p. 328 à 362). C'est surtout dans la reconstitution des événements qui précédèrent le concile, que les recherches de M. Seeck ont donné de précieux résultats. Il sera désormais impossible de faire l'histoire de cette partie capitale de l'histoire ecclésiastique, sans tenir compte de ce travail.

— Depuis le commencement de 1897 la *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* a supprimé la rubrique des *Nouvelles*, correspondant à ce que nous appelons *Chro-*

nique et l'a remplacée par une bibliographie de la littérature relative à l'histoire ecclésiastique.

*
* *

Protestantische Monatshefte (Berlin, Reimer). *I.* 5 et 6 : *H. Holtzmann. Baur und die neutestamentliche Kritik der Gegenwart.* Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler avec dédain de l'œuvre accomplie par F. Chr. Baur et l'école de Tubingue, comme d'un produit condamné d'une critique arbitraire, parce que, sur bon nombre de points spéciaux, les conclusions de Baur ont été abandonnées et que les recherches scientifiques ont singulièrement progressé depuis quarante ans. Ce jugement sommaire a le double avantage de jeter le discrédit sur la critique historique appliquée aux origines du christianisme et de donner satisfaction aux nouveaux venus en leur laissant l'illusion qu'avant eux on ne travaillait pas d'une manière vraiment scientifique. En réalité Baur n'a pas échappé au danger qui menace tous les initiateurs; il a trop abondé dans son propre sens; il a méconnu la complexité de la vie réelle en voulant tout ramener à l'évolution régulière de l'antithèse entre le judéo-christianisme et le christianisme universaliste paulinien qu'il a si magistralement dégagée. Un grand nombre de ces exagérations doivent être corrigées et l'ont été en effet. Mais ce n'est pas une raison pour méconnaître tout ce qui, dans son œuvre, a été définitif et ce qui, grâce à lui, est devenu le bien commun de toute notion scientifique des origines du christianisme même chez ses anciens adversaires.

Il y avait donc un grand intérêt à ce qu'un juge autorisé passât en revue les résultats de l'œuvre critique entreprise par Baur. Nul n'était mieux qualifié pour une pareille tâche que le professeur H. Holtzmann, de Strasbourg. Les articles que nous signalons ici représentent une sorte de bilan de la liquidation de l'école de Tubingue. Assurément on ne conçoit plus guère les relations chronologiques des trois évangiles synoptiques comme le faisait Baur et l'on n'assigne plus guère une date aussi tardive au IVe Évangile qu'il le faisait, mais la détermination de la valeur de ce quatrième évangile comme document historique, telle que Baur a plus qu'aucun autre contribué à l'établir par opposition à celle des synoptiques, est aujourd'hui, sans préjudice des variantes individuelles, une donnée fondamentale de l'histoire biblique. C'est lui encore qui a définitivement fait prévaloir cette vérité essentielle que le Nouveau Testament n'est pas un document d'une seule et même inspiration, mais un recueil dans lequel ont été groupés les principaux témoignages des tendances et des situations opposées entre lesquelles les chrétiens des trois premières générations se sont partagés, c'est-à-dire que c'est Baur qui a, d'une manière définitive, substitué la notion historique du N. T. à la notion dogmatique. M. Holtzmann montre fort bien aussi comment la critique actuelle, tout en ayant modifié beaucoup les assertions un peu radicales et trop simplistes, dirait-on volontiers, de Baur sur les Epîtres pauliniennes, les Actes des apôtres et les Épîtres catholiques, n'en re-

vient pas moins par d'autres voies à reconnaître à son tour dans ces écrits le conflit de l'esprit juif et de l'esprit grec.

Quant à la signification permanente de F. Chr. Baur comme historien de l'Église, du dogme, des symboles, nous renvoyons nos lecteurs aux conférences prononcées et publiées par M. Weizsäcker en 1890 et 1892, ainsi qu'aux articles de MM. Hilgenfeld et Seyerlen dans la *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie* de 1893.

*
* *

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — T. XL, 1re *livr. de* 1897 : *Hilgenfeld. Die Hirtenbriefe des Paulus neu untersucht.* : Nouvel essai de décomposition des Épîtres pastorales. D'après M. *H.* un rédacteur postérieur aurait ajouté les parties suivantes : I *Timothée*, I, v. 3 à 11 ; v. 18 à 20; II, v. 7; IV, v. 1 à 8; V, v. 18 *b* et 23; VI, v. 3 à 16 ; v. 20 à 21 *a* ; *Tite*, I, v. 1 *b* à 3; v. 12; III, v. 10 à 11 ; II *Timothée*, I, v. 3 *b* à 4 ; v. 10 (sauf les mots διὰ τοῦ εὐαγγελίου) ; v. 12 *b* à 15 et v. 18 *b* ; II, v. 2, v. 8 *b*, v. 13 à 18 ; III, v. 5 à 9 ; v. 13; v. 16 ; IV, v. 3 à 5 ; v. 9 à 18. L'auteur discute surtout l'ouvrage posthume de F. H. Hesse, « Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe » (1889).

— 2e *livraison de* 1897 : *W. Staerk Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des N. T.* Étude faisant suite à plusieurs antérieures destinées à montrer que ce n'est pas le texte des LXX qui a été corrigé d'après le N. T., mais inversement. Le texte B des LXX ne saurait avoir eté le texte vulgaire au premier et au second siècle.

J. R. Asmus. Ein Bindeglied zwischen der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos und Julian's Polemik gegen die Galilaeer. Ils ont utilisé tous deux le douzième discours de Dion Chrysostome : « Du concept premier de Dieu ».

*
* *

Theologische Studien und Kritiken. — 1897, 1re *livr.* : *Drescher. Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefes.* Reprise de l'hypothèse déjà ancienne que notre seconde Épître aux Corinthiens est en réalité la fusion de deux lettres à l'origine indépendantes, la première comprenant les chap. I à IX, la seconde les chap. X-XIII. En reconnaissant que cette dernière a été écrite plus tard que la première, on arrive à mieux comprendre le développement de la lutte des partis à Corinthe et les conditions dans lesquelles se trouvait l'apôtre en écrivant l'Épître aux Romains.

— 1897, 2e *livr.* : *Clemen, Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe.* Discussion sur la date et sur l'ordre des grandes épîtres pauliniennes. L'auteur, reprenant la thèse qu'il a déjà soutenue dans son livre sur la Chronologie des Épîtres pauliniennes, modifie considérablement les données chronologiques

généralement admises. Il place notamment l'Épitre aux Galates après celle aux Romains. Son travail est une intéressante contribution aux études sur la chronologie de la vie de saint Paul qui sont en ce moment à l'ordre du jour un peu partout dans le monde théologique allemand et anglais.

*
* *

Theologischer Jahresbericht (Braunschweig, Schwetschke ; Paris, Fischbacher). — *XVI*, 2 : Cette précieuse revue annuelle des publications théologiques en est arrivée actuellement à sa seizième année. La seconde livraison du t. XVI contient la revue des écrits relatifs à la théologie historique publiés pendant l'année 1896. La première section, comprenant l'histoire du christianisme depuis les origines (non compris le N. T. qui est traité dans la première livraison sous le nom « de Théologie exégétique ») jusqu'au Concile de Nicée, est rédigée, comme les années précédentes, par M. H. Lüdemann, professeur à l'Université de Berne. Il est regrettable que ses appréciations reflètent trop souvent certaines animosités, notamment contre M. A. Harnack, de Berlin, et son école. Même quand on est diposé à donner raison à M. Lüdemann, on aimerait à trouver sous sa plume un exposé plus impartial et une discussion plus sereine des travaux qu'il passe en revue. — La seconde section fait connaître les publications relatives à l'histoire ecclésiastique depuis le Concile de Nicée jusqu'au moyen âge, y compris la littérature byzantine et orientale. Elle a été confiée à M. G. Krüger, professeur à Giessen, et se distingue par l'objectivité de ses appréciations.

Quoiqu'elle ne rentre pas dans le cadre du présent dépouillement consacré au christianisme antique, nous signalerons néanmoins ici, dans cette même seconde livraison du « Theologischer Jahresbericht », la dernière section consacrée par M. K. Furrer, professeur de l'Université de Zurich, à l'Histoire générale des religions. Il serait bien désirable que les revues théologiques allemandes témoignassent toutes d'un esprit aussi ouvert pour l'intérêt et la valeur des études générales d'histoire religieuse.

*
* *

Expositor (Londres, Hodder et Stoughton) : *Mars* 1897 : *Ramsay, Pauline chronology*. Critique de la nouvelle chronologie de la vie de saint Paul par le professeur Ad. Harnack. Il s'appuie surtout sur *Actes*, xxi, 38 et sur Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 13, pour établir que les exploits des sicaires n'ont pas pu se produire avant Pâques de l'an 55. Par conséquent l'arrestation de Paul, postérieure à ces événements, n'a pu se produire en 54. Il faut choisir ici entre l'autorité de Josèphe et celle d'Eusèbe en matière de chronologie (La Revue consacrera bientôt un article spécial à la Chronologie de M. Harnack).

— *R. A. Falconer. The prologue to the gospel of S. John.* L'auteur du IVe Évangile a lui-même énoncé son but au ch. xx, v. 31 C'est à ce but que

doit répondre la disposition du prologue. M. *F.* estime donc que celui-ci procédant du général au particulier, montre en la personne de Christ : 1° le Logos ou le Fils de Dieu ; 2° le Messie ; 3° l'être humain Jésus ; tandis que l'évangile, procédant du particulier au général, nous montre en Jésus le Messie, puis le Fils de Dieu.

— *Avril* 1897 : ***Ramsay****. The census of Quirinius.* Partant du fait aujourd'hui prouvé que des recensements périodiques avaient lieu dans l'Égypte romaine (cfr. Wilcken, dans *Hermes*, 1893, p. 203 et suiv.), M. R. s'efforce de prouver que ces recensements furent faits aussi en Syrie et que le premier eut lieu quelques années avant l'ère chrétienne. Continuant et corrigeant son premier article dans la livraison de juin, M. R. montre que le premier recensement, d'après la périodicité reconnue, aurait dû être en Palestine pendant l'an 9-8 avant Jésus-Christ. Cela ne s'accorde pas avec Luc, II, 1-2, à moins de combinaisons singulièrement hypothétiques. M. R. conteste, en tous cas, qu'un recensement n'ait pas pu avoir lieu en Palestine sous le règne d'Hérode, notamment lorsqu'après l'an 8-7 le pouvoir d'Hérode fut soumis à une tutelle plus étroite. Il imagine que, pour faire accepter par son peuple ce témoignage de servitude, Hérode aurait bien pu avoir recours à un recensement par tribus, ayant davantage un caractère national. Nous aurions été heureux d'apprendre comment M. R. se représente un recensement par tribus sous le règne d'Hérode. Pour ingénieuses que soient les combinaisons de M. R, ce ne sont pas encore celles-là qui résoudront le problème chronologique de la naissance du Christ.

— *Mai* 1897 : ***J. B. Mayor****. Authenticity of the Epistle of S. James defended against Harnack and Spitta.* Réfutation de l'hypothèse de M. Spitta que nous avons exposée et combattue plus haut. Voir la suite dans la livr. de juillet.

*
* *

New World. — *Mars* 1897 : ***E. Caird****. Christianity and the historical Christ.* Cet article n'est pas à proprement parler une étude historique, mais un avertissement à l'adresse des historiens qui s'occupent des origines du christianisme, de la part d'un penseur dont la parole jouit d'une autorité scientifique méritée. L'auteur demande que, dans l'ardent désir de dégager la parole authentique et les actes certains du Christ, on n'oublie pas, d'une part, que cette entreprise n'est que partiellement réalisable, d'autre part, que cette parole et ces actes, même retrouvés, ne doivent pas être séparés de l'interprétation naturelle qu'ils avaient à l'époque et dans l'entourage de Jésus, pas plus qu'il ne faut les séparer plus tard des formes et des expressisns qu'ils ont suscitées au cours du développement de la pensée et de la conscience chrétiennes.

— *Juin* 1897 : ***E. A. Abbott****. A fragment on the Ephesian gospel* : dissertation sur l'origine du IVe Évangile attribuée à Jean le presbytre, Alexandrin, converti par Jean l'apôtre.

— *Orello Cone. The Paul of the Acts and the Paul of the Epistles.* Résumé des

différences connues entre le saint Paul, tel que le dépeint le livre des Actes des Apôtres, et le saint Paul, tel qu'il ressort des Épîtres. L'auteur cependant repousse l'idée d'une altération voulue de la réalité par le rédacteur des *Actes*. Il admet que celui-ci a fait parler Pierre et Paul comme parlaient leurs disciples ecclésiastiques.

*
* *

Scottish Review. — *Juillet* 1897 : *Jane Bury. Early christian miniatures* : intéressante revue des origines de l'art byzantin d'après les travaux de Strzygowski, Kondakoff et von Hartel.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 11 juin* : M. *Clermont-Ganneau* présente les photographies, communiquées par le R. P. Paul de Saint-Aignan, d'un *reliquaire* unique en son genre, trouvé à Jérusalem dans les ruines de la maison de l'Ordre des chevaliers de l'Hôpital. C'est un cône en verre, sur une monture de pierres précieuses, contenant une tablette de bois de cèdre, sur laquelle sont enchâssés d'un côté des morceaux de la vraie croix, entourés d'autres pierres précieuses et accompagnés de reliques de saint Jean Baptiste et de saint Pierre. L'autre face de la tablette porte, en une série d'arcades finement ciselées, quinze reliques munies d'inscriptions. Il y en a des apôtres et évangélistes André, Paul, Marc, Matthieu, Barthélemi, notamment une dent de saint Thomas et une de Jacques le Mineur. Enfin la dernière relique émane du roi anglo-saxon de Northumberland, saint Oswald.

— *Séance du 18 juin* : M. *Eugène Muntz* achève son mémoire sur les *illustrations de la Bible* depuis le VIe siècle jusqu'au IXe. Il invite les membres de l'École française de Rome à étudier l'archéologie médiévale de Rome à partir de l'École carolingienne.

— Le P. *Delattre* annonce de Carthage la découverte, dans le sous-sol de l'amphithéâtre, de cinquante *lamelles de plomb* avec inscriptions et de divers autres objets. M. Cagnat suppose qu'elles ont été placées dans la chambre mortuaire des gladiateurs.

— *Séance du 23 juin* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître un diplôme militaire, trouvé près de Nazareth et envoyé par M. J. A. Durighello, de Beyrouth. Ce document porte la composition des troupes auxiliaires faisant partie de l'armée de Palestine après la *révolte de Bar-Chokéba* (132-135); il donne le nom du gouverneur de Palestine en 139, P. Calpurnius Atilianus, consul ordinaire en 135, et divers autres renseignements intéressants d'ordre militaire.

— M. *Leger* communique une étude sur l'*Empereur Trajan dans la mythologie slave*. Chez les Serbes, les Bulgares, les Russes, Trajan est devenu, dans les légendes inspirées par le souvenir de ses expéditions sur le Danube, un dieu païen nommé Troïan. On raconte de lui des aventures fantastiques et on lui prête des attributs analogues à ceux des satyres ou du roi Midas.

*
* *

Publications diverses : 1° Notre collaborateur, M. *Emile Chassinat*, a publié chez Bouillon (Paris, 67, rue de Richelieu) le tirage à part d'un mémoire qu'il a fait paraître dans le vol. XIX du « Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes » sous ce titre : *Les* Νέκυες *de Manéthon et la troisième Ennéade héliopolitaine.*

La version grecque, de Manéthon, et la version égyptienne des origines de la royauté en Égypte sont d'accord pour enseigner que le monde aurait été gouverné au début par une dynastie de dieux à laquelle aurait succédé une autre composée de demi-dieux, qui aurait été remplacée à son tour par un nombre indéterminé de Mânes (νέκυες), prédécesseurs immédiats des souverains humains. On sait que, d'après M. Amélineau, les nouveaux noms royaux découverts à Om el-Ga'ab, dans la nécropole d'Abydos, auraient été portés par des princes réels appartenant à cette prétendue dynastie intermédiaire entre les dieux et les hommes. M. Chassinat tente de dissiper un peu l'indécision qui pèse sur la nature et la composition de la dernière lignée divine, à laquelle il ne croit pas pouvoir accorder une existence réelle. Se rattachant à l'hypothèse de M. Maspero qui compare les deux premières dynasties divines aux deux ennéades principales du système héliopolitain, il signale divers textes qui autorisent l'assimilation de la troisième ennéade aux Mânes de Manéthon. A une époque voisine de la Ve dynastie il existait, à Héliopolis, à côté de deux ennéades parfaitement constituées (la seconde assez vague néanmoins), un troisième cycle purement funéraire composé de quatre dieux androgynes et d'un dieu suprême, dont la conception s'écartait du système mis en honneur par le sacerdoce héliopolitain. Pour compléter cette ennéade insuffisante on prit dans un nome limitrophe quatre autres dieux qui offraient le plus de ressemblance avec eux, les enfants de l'Horus d'Athribis, Khonti-Khiti. Les Mosou-Hor et les Mosou-Khonti-Khiti doivent être identifiés avec les derniers rois fabuleux de l'Égypte.

— 2° M. *Charles Joret*, professeur à l'Université d'Aix, a publié, également chez Bouillon : *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge. Histoire, usages et symbolisme.* Première partie : *Les plantes dans l'Orient classique. I. Égypte, Chaldée, Assyrie, Judée, Phénicie.* L'auteur y étudie toutes les plantes connues des Égyptiens et des peuples sémitiques et leurs usages agricoles, alimentaires, industriels, artistiques, poétiques ainsi que leur rôle dans les légendes et dans les mythes. Dans un volume subséquent il se propose de continuer cette même enquête sur les plantes de l'Iran et de l'Inde.

— 3° Notre collaborateur, M. *E. Blochet* a fait tirer à part, chez l'éditeur Leroux, un intéressant article publié dans la *Revue archéologique* sous ce titre : *L'Avesta de James Darmesteter et ses critiques.* M. Blochet défend avec beau-

coup d'ardeur le système de son éminent maître. Il montre que cette théorie, basée sur la tradition sassanide, est en parfait accord avec ce que nous apprennent les documents officiels des rois de Perse et l'Avesta lui-même. Les différences qui séparent le culte des Achéménides de celui de l'Avesta montrent que l'un ne descend pas de l'autre. La Loi avestique n'existait pas non plus, du moins sous sa forme complète, à l'époque achéménide. Quant aux Gâthas, que tout le monde s'accorde à reconnaître comme plus anciennes que le reste de l'Avesta, elles ne connaissent pas la monarchie absolue et par conséquent elles n'ont pas pu être écrites sous les Achéménides. L'Avesta n'étant ni achéménide, ni pré-achéménide, il faut évidemment chercher la date de sa composition entre la chute de la dynastie de Darius et les premières années des Sassanides, puisque, sous le règne de Shâpûr, nous voyons la liturgie identique à ce qu'elle est aujourd'hui. L'étal féodal qu'il implique ne peut, en effet, être attribué à la période pré-achéménide, comme le veut M. Tiele. Comme on ne peut songer raisonnablement à mettre sa composition sous les rois grecs, il ne reste que l'époque arsacide.

M. Blochet signale ensuite, sous le règne de Vologèse (50 à 80) les preuves évidentes de le renaissance du génie national irânien, réagissant contre l'héllénisme qui pesait depuis plus de trois siècles sur l'Iran. Il reprend les principaux arguments énoncés par James Darmesteter et réfute les objections qu'ils ont suscitées. Il conteste notamment que le zend fût nécessairement une langue morte à l'époque arsacide et sassanide, comme l'était le perse. Voici la conclusion de cet article, assurément l'un des meilleurs que la controverse ouverte par J. Darmesteter ait fait éclore : « Je crois en avoir dit assez pour prouver que la théorie émise par J. Darmesteter pouvait aisément se soutenir ; on voit que la tradition sassanide et même post-sassanide s'accorde avec les renseignements que l'on peut tirer de l'histoire et de l'archéologie de l'ancien Irân pour prouver que la rédaction actuelle de l'Avesta doit se placer tout entière du Ier siècle de notre ère jusque dans les premières années de la dynastie sassanide; mais il n'en faut pas conclure que les Achéménides ou même leurs prédécesseurs n'aient rien eu de pareil, quoique nous n'en possédions rien. La religion de ces époques devait présenter déjà les grands traits et les grandes divisions de la théologie sassanide; la différence importante, qui sépare les deux systèmes, c'est la réglementation minutieuse et artificielle qui règne dans les livres sacrés des Sassanides. Tout y a été classé méthodiqnement et étiqueté d'une façon que les auteurs de ces classements ont pu croire définitive, tout comme Ardéshir croyait avoir fixé les destinées de la Perse pour une durée infinie.

— 4° *G. Dévéria. Notes d'épigraphie mongolo-chinoise* (Paris, Imprimerie Nationale, 1897). Cette brochure est le tirage à part d'articles insérés par M. Dévéria dans le *Journal Asiatique* (dans les deux dernières livraisons de 1896), sur quatre inscriptions chinoises-mongoles inédites, partiellement en caractères

'Phags-pa, publiées par le prince Roland Bonaparte dans le recueil intitulé *Documents de l'époque mongole des* XIIIe *et* XIVe *siècles* (Paris, 1895).

La première de ces inscriptions, datée de 1283, est un acte de cession d'un terrain, par des centurions mongols, au prêtre bouddhiste Yong-Hoei. Le texte mongol a été rétabli et expliqué par M. Bang, professeur à l'Université de Louvain. L'original se trouve à Yong-cheou hien, canton de la préfecture de Kien-tcheou, dans la province du Chen-si. Le roi de Ngang-si, auquel est décerné ici d'une façon abusive le titre de « prince héritier », est ce prince Ananda, qui faillit régner sur la Chine et qui, s'il avait réussi, aurait peut-être fait prédominer en Chine l'islamisme dont il était un zélé professant.

L'inscription de 1288 est un édit accordant certaines immunités aux lettrés chinois, aux temples de Confucius et aux écoles qui en dépendent. C'est un précieux témoignage de l'étrange protection accordée au culte de Confucius par les conquérants mongols, un peu plus d'un demi-siècle après la conquête. On voit ici une nouvelle preuve de la victoire remportée par la civilisation chinoise sur ses conquérants barbares, victoire pacifique due en grande partie à la savante diplomatie du grand lettré Ye-lu-Tchou-t'sai, qui était passé au service mongol et qui rendit ainsi les plus grands services à ses compatriotes. Ses successeurs, contemporains de l'inscription de 1288, continuèrent son œuvre, qui fut puissamment secondée par Koubilaï-khan. La politique religieuse de ce prince était d'autant plus délicate que les fonctionnaires de son gouvernement et ses officiers, pour la plupart étrangers à la Chine, professaient, les uns le chamanisme et le bouddhisme tibétain, les autres l'islamisme, d'autres encore le christianisme (cfr. p. 35). En 1288 on voit que les lettrés chinois avaient obtenu les mêmes privilèges que les membres des différents clergés et l'on constate « qu'ils essayaient, comme ceux-ci, d'étendre à des exploitations agricoles et à des opérations commerciales des immunités qui n'étaient accordées qu'à leur personne, à leurs écoles ou à leurs temples, et non aux propriétés privées qu'ils se seraient efforcés de rattacher à ces établissements » (p. 38).

L'inscription de 1314 est un décret exonérant de taxes, corvées et réquisitions les membres des différents clergés. Ce décret prouve clairement que, contrairement aux assertions de Pauthier, le culte chrétien avait été reconnu comme officiel par la cour mongole de Chine; il relevait d'une administration spéciale à partir de 1289. M. Devéria trace ici pour la première fois son histoire d'après les annales chinoises et les écrits contemporains. Cette partie de son travail (p. 43 à 83), qu'il n'est guère possible de résumer, est une page d'histoire du plus haut intérêt à la fois pour la connaissance de la propagation du christianisme en Asie et pour l'illustration des rivalités entre les diverses confessions chrétiennes.

L'inscription toute chinoise de 1316 est un décret accordant au père et à la mère de Mencius des titres honorifiques posthumes. Enfin l'inscription toute chinoise de 1331 accorde un titre honorifique posthume à Mencius lui-même.

SUISSE

M. *L. Stein*, professeur à l'Université de Berne, et directeur des *Archives de philosophie*, a donné en tirage à part chez Giard et Brière, à Paris, une étude qu'il a fait paraître dans la « Revue Internationale de Sociologie » intitulée *Origine psychique et caractère sociologique de la religion* et qui constitue un chapitre du livre qu'il publie en allemand sur la *Philosophie sociale*. Sans entrer dans la discussion des graves problèmes étudiés par l'auteur, il convient de signaler ici les principales thèses qu'il énonce. Suivant la méthode psychogénétique, qui consiste à partir du principe de l'inertie psychique lorsqu'il n'y a pas de sollicitation venant du dehors, l'auteur cherche à dégager les conditions extérieures accessibles qui ont fait naître les sentiments religieux. « Si le droit, dit-il, est l'expression adéquate des réglementations sociales pour la lutte avec des puissances *visibles*, rapprochées et qu'on peut vaincre, la religion, sous tous ses aspects, est l'expression bien imparfaite de la lutte avec des puissances *invisibles*, dont on ne peut pas se rapprocher et qu'on ne peut vaincre avec les armes ordinaires » (p. 3-4). Ce n'est pas la crainte qui a enfanté les dieux, ce sont les dieux qui ont fait naître la crainte : « Le sentiment de la crainte peut apparaître seulement après des expériences qui ont produit les conceptions des influences nuisibles ou dangereuses exercées par certains objets et certains phénomènes » (p. 6). L'idée de Dieu n'est pas pour l'auteur, comme pour Descartes, une idée innée, mais bien plutôt une émotion éveillée en nous par l'action de Dieu qui se transforme, au fur et à mesure que la connaissance grandit, en sentiments religieux et qui se précise en notions de plus en plus claires. Celles-ci se condensent dans la suite des temps en idées de Dieu, positives et révélées au point de vue religieux, et claires au point de vue philosophique (p. 14). Quant à la forme, toute religion est la réglementation de nos rapports avec des puissances surnaturelles, soit qu'elles existent réellement, soit qu'elles existent par une nécessité de penser (p. 10).

C'est avec la religion que commence le processus de spiritualisation de la sociabilité (p. 15). La tendance commune de toute évolution religieuse, c'est que les formations religieuses aussi bien que les autres formations sociales vont du simple au composé (p. 16). Cette évolution suit en même temps la tendance à l'unification et à l'universalité. Dans ses plus hautes manifestations, « de même que le droit universel tend à l'égalité de tous devant la loi, la direction universaliste des religions va dans le sens de l'egalité de tous d'abord devant Dieu, puis au sein de leur confession, enfin de l'égalité de droits de toutes les confessions » (p. 18). Mais, d'autre part, l'individu, en se perfectionnant, lutte pour sa liberté religieuse individuelle.

Au point de vue psychogénétique de l'auteur, le problème n'est donc pas de savoir si la religion sera possible dans l'avenir, — M. Stein considère l'irréligion comme une anomalie psychique, tout comme l'absence du sentiment du droit,

le manque total du sens de l'art et de la science — mais de savoir comment elle sera possible. Le désacord entre le besoin logique qui exige un Dieu unique et impersonnel et le besoin psychologique qui ne demande pas moins impérieusement la personnification de l'invisible, pousse impérieusement vers une solution. D'autre part le problème sociologique qui s'impose, c'est la conciliation entre les intérêts religieux de l'espece humaine et ceux de l'individu qui, comme membre de l'humanité, prétend à l'égalité et, comme personnalité particulière, à la liberté de pensée sans restriction au point de vue religieux. Le problème religieux doit être abordé par son côté sociologique.

BELGIQUE

Comte *Goblet d'Alviella. Moulins à prières. Roues magiques et circumambulations. Etude de folklore indo-européen* (Bruxelles, Bruylant-Christophe; Extrait de la « Revue de l'Université de Bruxelles »). Notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, actuellement recteur de l'Université de Bruxelles, nous donne ici un nouveau spécimen des intéressantes études comparées sur les symboles religieux dont il s'est fait une spécialité. Tout le monde connaît le moulin à prières ou plutôt à invocations en usage chez les Bouddhistes, M. Goblet d'Alviella commence par en décrire les variétés qu'il a rencontrées au cours de ses voyages dans l'Inde et jusque sur les confins du Thibet. La rotation de ces cylindres, couverts d'invocations et contenant souvent des textes sacrés, assure des bénéfices spirituels à l'opérateur et même à celui qui a installé le mécanisme qui les fait tourner d'une façon automatique. On serait tenté, au premier abord, de voir dans les roues à prières et dans les cylindres qui en dérivent, la matérialisation rituelle de l'expression bouddhique : « tourner la roue de la Loi », c'est-à-dire enseigner la doctrine du Bouddha. Mais l'emploi de la roue comme instrument de culte est antérieur au bouddhisme. Déjà chez les Brahmanes la combinaison du mouvement circulaire avec la récitation de certaines formules assurait des avantages dans l'existence ultérieure. Nous avons donc affaire ici à « un rite magique que le bouddhisme, fidèle à sa constante tactique, a essayé de rationaliser en lui donnant une acception symbolique, mais qu'il n'a pas réussi à détourner de sa portée et de son application primitives » (p. 12).

L'auteur nous fait observer ensuite que, dans ces rotations comme dans tous les rites giratoires, le mouvement doit toujours se faire vers la droite, c'est-à-dire dans le sens du cours apparent du soleil. L'imitation de la marche du soleil est un rite de propitiation, non seulement parce que l'homme considère comme une œuvre pieuse d'imiter les faits et gestes des objets de son adoration, mais encore, en une phase plus primitive du développement religieux, parce qu'il s'imagine favoriser et en quelque sorte provoquer, par une espèce de suggestion, les actes divins dont il désire le retour. De nombreux exemples du sens attaché à tout le symbolisme de la roue chez les peuples indo-européens

confirment cette interprétation magique primitive. L'auteur s'est confiné dans les races indo-européennes, mais il rappelle en terminant que des exemples analogues se rencontrent parmi d'autres populations encore.

ALLEMAGNE

M. *Ernst Wadstein* a publié chez Reisland, à Leipzig, un intéressant volume sur les croyances eschatologiques du moyen âge : *Die eschatologische Ideengruppe : Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht, in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesammtentwicklung* (in-8 de IX et 205 p., avec index; 5 m.). Ce titre à lui seul est déjà un sommaire. Il montre que l'auteur n'a pas eu la prétention d'être complet, mais s'en est tenu à quelques-unes des notions principales dont se composaient les croyances eschatologiques du moyen âge. Il n'a pas eu davantage la prétention de les ramener à leurs sources historiques. Il a voulu simplement grouper des données sur un ordre de préoccupations religieuses qui a occupé une grande place dans la foi populaire de la chrétienté médiévale et qui est rarement traité dans son ensemble.

— La grande édition des Pères de l'Eglise grecque patronée par l'Académie des Sciences de Berlin, est entrée dès ce printemps dans la phase de la publication des textes. C'est M. *Bonwetsch* qui ouvre la série par le *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel et le Cantique des cantiques* (I, 1). La seconde partie du premier volume contient les *Petits écrits exégétiques et homilétiques* du même Hippolyte, publiés par M. *Achelis*.

— La troisième édition entièrement revue de la *Realencyklopaedie fur protestantische Theologie und Kirche*, publiée sous la direction d'Albert Hauck, à Leipzig, chez Hinrichs, paraît avec une remarquable rapidité. Déjà les deux premiers tomes de 801 et de 780 p. à deux colonnes ont paru. On ne saurait trop louer cette promptitude d'exécution, fruit d'une laborieuse préparation antérieure. Seule, en effet, elle peut assurer à un ouvrage de ce genre l'unité de temps qui lui est indispensable. Trop souvent dans les travaux de ce genre les articles des premiers volumes sont déjà vieillis quand, bien des années plus tard, les derniers volumes ne sont pas encore finis. Mais si l'on peut louer la direction de son esprit de décision dans la réalisation du programme, il y a lieu de regretter que l'intérêt ecclésiastique l'ait emporté trop souvent sur l'intérêt scientifique, non pas seulement dans le choix des collaborateurs et la nature des solutions préconisées, mais surtout dans l'exposition de l'état actuel de certains problèmes critiques. On ne saurait demander aux rédacteurs des articles de ne pas défendre ce qu'ils considèrent comme la vérité, mais on a le droit de leur demander, dans un ouvrage de ce genre, un exposé impartial et complet des solutions autres que les leurs. Or, surtout en ce qui concerne la critique biblique, spécialement du Nouveau Testament, il semble bien qu'il y

ait à cet égard un sérieux recul sur l'édition précédente. Ce n'est pas précisément à l'honneur de l'esprit qui règne aujourd'hui dans la science religieuse en Allemagne.

— MM. *Frz. Delitzsch* et *G. Schnedermann* ont publié récemment chez Dörffling et Franke, à Leipzig, une seconde édition revue et corrigée de l'excellent ouvrage de feu le professeur *Ferd. Weber, System der altsynagogalen palastinischen Theologie* connu aussi sous le titre : *Die Lehren des Talmud*. Dans la nouvelle édition le titre est encore changé, sans grande utilité. L'ouvrage porte maintenant la dénomination suivante : *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt* (in-8 de XL et 427 p. ; prix : 8 m.). Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet ouvrage à ceux qui s'occupent de critique biblique et de l'histoire des origines du christianisme.

— Nous signalons aussi avec éloge la seconde édition de la *Neutestamentliche Theologie* du professeur *W. Beyschlag* (2 vol. in-8 de XXIII-426 et VIII-552 p. ; prix : 18 m.). L'auteur appartient à l'école critique modérée, mais se distingue avantageusement des historiens pour lesquels la piété remplace trop souvent les arguments. Il maintient, à notre sens avec raison, contre plusieurs des plus récents critiques, l'indépendance de l'enseignement de Jésus à l'égard de l'eschatologie juive, au moins dans les éléments essentiels de sa prédication.

ANGLETERRE

M. *Gwynn* a publié chez Longmans, Green et Cie, à Londres, en une très belle édition, une version syriaque de l'*Apocalypse* canonique. La Peshitô, on le sait, ne contient pas l'Apocalypse. Le texte syriaque de ce livre qui se trouve dans les Polyglottes date, d'après M. Gwynn, du VIIe siècle. La nouvelle version semble être plus ancienne ; peut-être est-elle de la fin du Ve ou du commencement du VIe siècle.

— M. *T. W. Arnold*, professeur de philosophie dans un collège mahométan de l'Hindoustan, a publié à Westminster, chez Constable, un volume intéressant sur l'activité missionnaire dans l'Islam : *The preaching of Islam ; a history of the propagation of the Muslim faith* (XI et 388 p.). On lira cet ouvrage avec profit, d'abord comme témoignage du succès considérable de la propagande mahométane en Asie et en Afrique, ensuite comme essai d'explication de la facilité avec laquelle des populations de race, de religion et même de civilisation très différentes, accueillent la foi islamique. Peut-être M. Arnold est-il lui-même un peu trop fasciné par la valeur religieuse de l'Islam, au point de n'en voir que les avantages et de laisser dans l'ombre les éléments fâcheux. Mais, quelle que soit l'opinion professée à cet égard, il est une chose certaine, c'est que les résultats obtenus par la propagande missionnaire musulmane sont beaucoup plus considérables que ceux des missions chrétiennes, et cela avec des moyens assurément moins dispendieux et moins organisés. Il y a là un des

phénomènes les plus dignes d'attention dans l'histoire religieuse de l'humanité contemporaine, et c'est à peine si quelques rares personnes s'en aperçoivent.

— La belle Concordance de la Bible des LXX, entreprise par le regretté *Edwin Hatch* et continuée par M. *H. A. Redpath*, avec le concours de divers collaborateurs, est actuellement achevée. (*A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press). C'est le travail le plus complet de ce genre qui existe. Non seulement le texte des LXX, mais aussi les parties connues des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ont servi à la rédaction de ce dictionnaire. Il sera désormais l'instrument de travail indispensable pour quiconque étudie le grec hellénistique.

— La *Vie de saint François d'Assise* de notre collaborateur, M. *Paul Sabatier*, a été publiée en traduction anglaise par L. S. Houghton, à Londres, chez l'éditeur Hodder.

ÉTATS-UNIS

Nathaniel Schmidt. Was בר נשא *a messianic title?* M. Schmidt, professeur de langues et littératures sémitiques à Cornell University, a publié en tirage à part l'article qu'il a inséré dans le XVe volume du « Journal of Biblical Literature » sur la signification de l'expression araméenne à laquelle correspondent les mots ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου dans le texte grec de notre Nouveau Testament. Il aboutit à cette conclusion : « rien ne prouve d'une manière convaincante que Jésus ait trouvé cette expression usitée par son peuple comme titre messianique, ni qu'il l'ait employée lui-même dans ce sens » (p. 52). Mais si l'expression araméenne ne semble pas avoir constitué un titre messianique, il n'en est pas de même de l'expression correspondante grecque. A quelle époque cette détermination spéciale de l'expression grecque eut-elle lieu? C'est ce qu'il est difficile de préciser. Quant à Jésus, sa gloire immortelle est d'avoir voulu être l'homme, dans la plus haute et la plus noble acception de ce terme.

— Nous avons reçu de la New Talmud publishing Company (New-York, 54 East 106th.street) la première livraison du quatrième volume de la *New edition of the Babylonian Talmud, original text edited, corrected, formulated and translated into English*, par *Michael L. Rodkinson*. Cette livraison contient, en anglais et en hébreu, les traités Shekalim et Rosh Hashana de la section Moed (c'est-à-dire des fêtes).

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. DE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

UNE NOUVELLE VIE DE JÉSUS

Jésus de Nazareth. *Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, par ALBERT RÉVILLE, professeur au Collège de France. 2 vol. in-8, avec une carte, lib. Fischbacher, Paris, 1897.

Ce livre magistral a paru sans bruit au commencement de la présente année. Il n'en marquera pas moins une date dans l'histoire de la critique appliquée aux origines du christianisme et à la vie de son fondateur, au moins dans les pays de langue française. Nous voudrions expliquer pourquoi, en toute simplicité, sans être gêné, en aucune manière, par l'endroit où nous écrivons, dans notre désir ou plutôt dans notre devoir de rendre justice à un ouvrage qui représente le fruit mûr et riche d'une longue vie toute consacrée aux études les plus hautes et aux labeurs les plus désintéressés.

I

Parcourant dans son enseignement du Collège de France le vaste champ de l'histoire des religions, M. Albert Réville nous avait déjà donné, avec des *Prolégomènes* indispensables, en 1881, *Les religions des peuples non civilisés* en 1883, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou* en 1886, *La religion chinoise* en 1889 ; il arrivait donc, en suivant cette route ascendante, aux formes supérieures du polythéisme antique telles que le brahmanisme, le mazdéisme, la religion hellénique et romaine. Mais, à l'heure présente, tant et de si graves problèmes sont encore irrésolus en ce qui touche ces grandes religions, et des solutions si nouvelles et si discutées sont présentées tous les jours, qu'il lui a paru périlleux ou plutôt impossible d'en présenter un tableau d'ensemble quelque peu objectif et garanti contre les revirements imprévus d'une science en transformation. Non seulement la situation apparaît autre, si l'on se tourne vers le

judaïsme et le christianisme, mais encore M. Réville qui, ailleurs, récoltait dans le champ des autres, rentre ici sur son domaine propre; il se retrouve spécialiste; il a passé plus de quarante-cinq ans de sa vie à le cultiver ; il a pris une part brillante à la conquête et à la démonstration des conclusions générales ou partielles de la critique historique, sur les origines et le caractère de la première littérature chrétienne, en particulier, sur le caractère et la formation des Évangiles [1]. Personne n'était plus autorisé que lui ni en meilleure situation pour résumer et présenter au public français les résultats auxquels ont abouti tant de persévérants efforts et de si vives discussions. En écrivant cette nouvelle Vie de Jésus, il a planté, si j'ose ainsi dire, au penchant de ce siècle, un ferme et droit jalon qui restera un point de repère essentiel pour dessiner la direction et le progrès des études critiques sur la vie de Jésus durant ces cent dernières années.

Nous ne remonterons pas jusqu'au célèbre ouvrage de Dupuis sur l'*Origine de tous les cultes*, paru l'an IV de la République française (1796), où la vie de Jésus était ramenée à un mythe astronomique. Tout au plus peut-on le signaler comme le point extrême d'où notre pensée philosophique française, en dehors des confessions religieuses, est partie. En 1840 parut la traduction de la *Vie de Jésus* de Strauss, par Littré, avec une préface de ce dernier dans la 3e édition, 1853. C'est l'ouvrage décisif qui donne l'impulsion et le branle aux recherches nouvelles. Malheureusement, il s'agissait moins alors, dans l'opinion publique, de découvrir la réalité positive dans l'histoire de Jésus, que d'avoir une puissante machine de guerre contre le catholicisme. Strauss avait admirablement réussi, par sa dialectique impitoyable, à montrer la fragilité de l'exégèse surnaturaliste et

1) Son mémoire intitulé : *Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, paru en 1862, a été un élément capital du procès instruit par la critique sur la composition des évangiles synoptiques. Il y faudrait joindre la brillante collaboration de l'auteur à la *Revue de théologie* de Strasbourg, un volume d'*Essais de critique religieuse*, 1869, et une *Histoire*, devenue classique, *du dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, 1869 et 1876.

l'impuissance de celle du rationalisme évhémériste qui essayait de la remplacer. Il avait encore certainement réussi à montrer la formation du mythe sur les points extrêmes de l'histoire évangélique. Mais l'hypothèse mythique appliquée à l'ensemble de cette histoire n'en rendait point compte ; il subsistait un noyau résistant de réalité positive qu'il s'agissait de dégager. L'enseignement de Jésus suffisait, à lui seul, pour révéler une personnalité incomparable. Il faut ajouter qu'écrire une vie de Jésus était impossible avant qu'eût été débrouillé le problème si complexe de la formation littéraire des évangiles. Or cette tâche était à peine entreprise du temps de Strauss et de Littré. Pour arracher la vie de Jésus aux constructions et aux hypothèses systématiques des philosophes et des théologiens, il fallait avoir une idée positive de la valeur des documents et de leurs rapports mutuels. Or, dès qu'au lieu de les juger au point de vue dogmatique, on se mit à les étudier littérairement, on découvrit bien vite, derrière et au fond des trois premiers évangiles canoniques, des récits plus anciens absorbés mais encore reconnaissables dans cette rédaction nouvelle. On se mit à les dégager et à les reconstruire avec leur caractère et dans leurs contours primitifs. Ils apparurent alors ce qu'ils étaient en effet : l'écho vivant de la première prédication apostolique, le dépôt écrit des souvenirs de la génération qui avait vu Jésus, avant que le travail de la dogmatique ou de la légende eût eu le temps de les déformer. L'histoire positive apparaissait et se dégageait d'elle-même comme une terre ferme sort des brumes dorées du matin. Comme toujours, la critique strictement littéraire devait frayer la voie à la critique historique.

C'est sous le coup et sous le charme de cette vision saisissante, que Renan écrivit sa *Vie de Jésus* (1863), qui forme avec celle de Strauss une si vive antithèse. Le grand écrivain s'appliqua si bien à dessiner les traits et à restituer l'histoire du Christ de Nazareth qu'on put lui reprocher d'en avoir écrit le roman bien plus qu'une biographie. Évidemment, il s'était égaré dans l'interprétation des textes, des faits et du caractère de Jésus lui-même en envisageant toute cette vie au point de vue esthétique,

au lieu de la laisser dans la catégorie morale de la sainteté. L'impression produite sur le public fut énorme ; le succès auprès des esprits compétents et rassis fut moindre. La tentative parut plus littéraire que scientifique. M. Réville fait remarquer avec beaucoup de raison que l'artiste chez Renan a souvent entraîné l'historien à se représenter les choses sous un jour contre lequel la réalité proteste ; et d'autre part, que ce grand esprit qui était si hardi dans la spéculation philosophique se montrait d'une timidité étonnante et d'une inconséquence singulière devant les textes traditionnels. Sa critique ne manquait pas de finesse ou de pénétration, mais de rigueur, de logique et de fermeté.

L'ouvrage de M. Réville clôt, pour la science française, cette période de dilettantisme historique et en inaugure une nouvelle. Certes, il ne prétend point rivaliser au point de vue littéraire avec celui de son illustre devancier, et nous devons avertir ici que toute comparaison, à cet égard, serait décevante en ce sens qu'elle donnerait la plus fausse idée de ce qu'il a voulu faire et de ce qu'il a fait. Le sous-titre de son livre explique nettement son dessein strictement scientifique : *Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et sur la vie de Jésus*. Il ne s'agit donc pas d'une restitution plus ou moins heureuse, plus ou moins conjecturale de la vie du Christ, mais d'un examen critique des textes qui nous la racontent et d'un effort rationnel et méthodique pour dégager de ces textes le fond de réalité qu'ils peuvent recouvrir. C'est là ce qui rend ce livre passablement austère. L'auteur ne donne rien à l'imagination et ne cède que très rarement au sentiment. En revanche, ce que les esprits qui font passer le vrai avant tout y trouveront, c'est le résultat, aussi objectif que possible, de tout le travail véritablement scientifique accompli jusqu'à nos jours en ce domaine, théâtre éternel de tant de controverses passionnées et d'inventions fantaisistes. Cela ne veut pas dire qu'il nous apporte le dernier mot de la science. S'il y a des problèmes qu'il nous montre définitivement résolus, il en soulève d'autres qui restent à l'ordre du jour et dont nous croyons qu'il est possible de donner soit de meilleures, soit de plus complètes solutions. Nous aurons l'occa-

sion d'en indiquer quelques-uns dans la suite de cette étude. Mais il faut d'abord faire connaître la contexture du livre.

II

Il débute par une longue introduction en deux parties, qui remplit presque tout le premier volume. Au point de vue des proportions, les littérateurs jugeront peut-être cette préparation excessive ; au point de vue scientifique, elle est d'une stricte nécessité. Il est impossible d'aborder la biographie de Jésus sans deux grandes opérations préalables : déterminer exactement le sol historique, la tradition religieuse où la personnalité du Christ a toutes ses racines, le milieu moral et social où il a grandi et agi ; et, d'autre part, soumettre à un examen critique, rigoureux, les documents où la première Église chrétienne a déposé son histoire. C'est pour avoir manqué à ces deux conditions que le Jésus de M. Renan a paru plutôt un Christ taillé par le ciseau d'un artiste dans un bloc de marbre blanc, qu'un personnage réellement historique. M. Réville a fait passer les exigences de la critique scientifique avant celles du goût et de l'harmonie. Il a voulu faire vrai, avant de faire beau, et il nous retient longtemps sur le seuil de cette histoire, pour nous préparer à la comprendre. Les procédés du savant patient et scrupuleux ne manquent pas de beauté; mais c'est une beauté d'un autre ordre et qui parle à l'intelligence, non à l'imagination.

Nous avons donc, tout d'abord, un clair et rigoureux exposé de l'évolution antérieure de la religion d'Israël, tracé d'après les résultats généraux de la critique littéraire des sources. Nous ne résumerons pas ce résumé d'une concision si expressive. Nous nous arrêterons seulement à trois chapitres d'une originalité de vues, ou d'une netteté d'exposition particulières : la genèse du monothéisme hébraïque, les partis religieux du temps de Jésus, la famille des Hérodes, et surtout Hérode le Grand.

La religion des Hébreux a dû commencer par être une reli-

gion de la nature. Iahveh fut d'abord un dieu naturiste, c'est-à-dire que sa personnalité fut d'abord attachée à un phénomène physique. M. Réville montre ce phénomène dans la foudre. Iahveh fut un dieu du feu, de la lumière, de l'éclair. Il eut sa patrie primitive, dans la presqu'île sinaïtique où les Beni-Israël le rencontrèrent et l'adoptèrent. Cette origine de Iahveh, que tant de textes et ses plus essentiels attributs suggèrent, explique bien son caractère particulier et l'évolution par laquelle, sous l'action des prophètes, de ce dieu fulgurant et solitaire, sortira le dieu saint et jaloux, le dieu de la conscience morale. La lumière, qui est son essence première, exclut toute souillure. La foudre qui est sa voix et l'éclair qui est son arme en font le plus puissant des dieux, une sorte de Jupiter sémitique, sans les faiblesses, les passions et la compagne du Zeus d'Homère et d'Hésiode. La sainteté, une sainteté exclusive et redoutable, sera son caractère définitif. Pour jouir de sa protection, il faudra être pur et saint comme lui. On voit le germe et l'on en peut suivre l'épanouissement et la transfiguration graduels. Iahveh n'a jamais eu de parèdre ni d'associé ; il est seul. Le culte des Israélites fut d'abord une monolâtrie qui devint, au VIII[e] siècle, un pur et austère monothéisme.

A cette explication de M. Réville, je ne vois qu'une difficulté. Iahveh, nous dit-il, était un dieu indigène du Sinaï. Mais les Hébreux étaient-ils aussi originaires de cette presqu'île fameuse? Leurs plus antiques traditions ne les font-ils pas venir de la Mésopotamie? Étaient-ils sans une divinité particulière avant de sortir d'Égypte? En ont-ils donc changé tout d'un coup? Le dieu national des vieilles tribus israélites est un dieu nomade comme son peuple. Il n'a pas de résidence fixe, il répugnera même à habiter dans un temple et, même en acceptant celui de Jérusalem, il laissera entendre qu'il habite le ciel et qu'il est présent sur toute la terre. Ce qui est vrai, c'est qu'au Sinaï, au milieu des éclairs et des orages, il apparut dans une révélation toute particulière, comme le dieu de la nation désormais indépendante, et il conclut avec elle un pacte, une alliance bilatérale en quelque sorte, laquelle resta le fondement de la vie religieuse, sociale et politique

d'Israël. Une telle révélation qui fut en même temps une révolution ne fut pas l'œuvre spontanée, anonyme, de la conscience populaire, mais la création morale, l'effort puissant d'une grande personnalité tentant d'affranchir Israël aussi bien des anciennes langes du naturisme que de la servitude étrangère. Le nom et l'œuvre de Moïse sont entourés de légendes; mais son rôle paraît nécessaire. Le progrès religieux va se faire par les prophètes ; c'est un grand prophète religieux et politique à la fois, qui dut en avoir l'initiative. Mon observation critique c'est le regret que M. Réville n'ait pas fait à ce nom et à cette œuvre une place dans ce vigoureux exposé des origines du monothéisme hébreu.

Un autre chapitre des plus nouveaux et des plus intéressants est celui qui est consacré aux Pharisiens, aux Sadducéens et aux Esséniens. Il régnait sur ces divers partis, au sein du peuple juif et aux environs de l'ère chrétienne, bien des obscurités et des confusions, grâce surtout à l'historien Josèphe. Tout cela a fini par s'éclaircir et se préciser nettement. Sans doute, M. Réville a été précédé dans cette partie de l'histoire d'Israël, par MM. Wellhausen, Schürer, Holzmann, Derenbourg, Graetz, Stapfer ; mais je ne crois pas qu'on eût encore rien écrit d'aussi lucide, ni expliqué et dépeint chacune de ces tendances avec un relief aussi net et aussi original. Il sort de cet exposé des rayons de lumière qui éclairent très vivement le drame de la vie de Jésus.

Je voudrais signaler enfin le chapitre sur les Hérodes. Le portrait d'Hérode le Grand est dessiné avec autant de précision que de vigueur et il reste frappant de vie et de vérité. Peut-être y a-t-il ici quelque excès dans le développement par rapport à l'ensemble de cette introduction historique. M. Réville a repris une idée qu'il avait déjà fait valoir en deux articles de cette *Revue*[1], sur le rêve ambitieux que ce prince, grisé par une constante et prodigieuse fortune, aurait nourri d'arriver à l'empire

1) *Revue de l'histoire des religions*, tome XXVIII, p. 283, et tome XXIX, p. 1.

du monde, et de faire succéder sa puissance à celle de Rome. Bien des indices peuvent, au premier abord, paraître appuyer une telle conjecture. M. Réville les a soigneusement réunis. Ils ne nous ont pas convaincu. Hérode était un politique d'esprit trop positif, pour s'abandonner à une chimère qui ne pouvait manquer de le perdre. Des oracles messianiques plus ou moins obscurs ne devaient guère influer sur sa conduite qui se déterminait d'après d'autres données et d'autres calculs. Si cette vision traversa jamais son esprit, elle dut s'effacer après Actium et sa rencontre avec Auguste à Aquilée. Il n'épargnait rien, il est vrai, pour se rendre populaire à Rome, à Athènes, à Alexandrie et dans le monde grec; mais c'était une manière de faire sa cour aux maîtres du monde, bien plus que de se préparer à leur succéder. Il tenait à ne pas être pris pour un roi barbare, un simple roi des Juifs, enfermé dans le fanatisme de ses sujets et accusé comme eux de cet *odium generis humani*, qui les rendait insupportables au reste du monde. Avant de mourir, lui-même partagea son royaume, entre trois de ses fils ; ce n'est pas le fait d'un prince aspirant pour lui-même ou pour sa dynastie à la monarchie universelle. Mais ce point de détail, il faut l'avouer, n'intéresse pas beaucoup l'histoire de Jésus. En revanche, nous regrettons que l'auteur n'ait pas arrêté son attention et la nôtre, sur un autre point qui la touche davantage. Il n'y avait pas en Palestine, à cette époque, que des Pharisiens, des Sadducéeens et des Esséniens ; il existait un quatrième groupe, une autre tendance, beaucoup moins en vue, le groupe des « pauvres » pieux, des *ébionim*, qui vivaient de foi humble et d'espérance résignée. Cette piété tout intime, cette religion des *anavim*, se perpétuait en Israël depuis la captivité. Elle avait sa littérature très particulière dans le second Esaïe, dans Jérémie et les lamentations de Jérémie, surtout dans les Psaumes. Elle éclate dans les cantiques d'Élisabeth, la mère de Jean-Baptiste, de Marie, du vieillard Siméon et dans la figure de la prophètesse Anne, Ce sont ceux à qui Jésus s'adressera tout d'abord, quand il dira : μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ou encore : οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, ceux qu'il appelle ailleurs : οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι. C'est à cette famille religieuse, nous

semble-t-il, que Jésus appartient. L'ébionisme a été véritablement le berceau de l'Évangile. C'est de là qu'il est sorti et c'est là qu'il a trouvé ses premiers adhérents.

Après avoir ainsi établi le sol traditionnel, le milieu social, politique et religieux où se déroulera la vie de Jésus, M. Réville aborde l'étude critique des documents qui nous en ont conservé le souvenir. Il a non seulement voulu résumer les résultats auxquels ont abouti de fort longues et fort minutieuses recherches, mais surtout expliquer et montrer à l'œuvre la méthode scientifique à laquelle on en est redevable. Nos évangiles canoniques sont de formation secondaire ou même tertiaire. Leur rédaction est séparée par plus d'un demi-siècle des faits qu'ils nous racontent. S'il était donc impossible de remonter plus haut, il faudrait désespérer de percer à travers le brouillard de la légende jusqu'à la réalité positive. Mais la critique littéraire patiemment appliquée à nos textes canoniques est venue au secours de la critique historique. Elle a pu retrouver et même reconstituer les récits plus anciens qui sont entrés dans la composition des évangiles actuels, au moins en ce qui regarde les trois premiers, appelés *synoptiques*. Malgré la couleur uniforme de la rédaction, il a été relativement facile, une fois qu'on a été mis sur la voie, de constater que notre premier évangile dit de Matthieu, par exemple, est formé d'un recueil de sentences (λογοί ou λόγια τοῦ Κυρίου) qui avait d'abord existé d'une façon indépendante, et d'un récit anecdotique du ministère de Jésus, qui se retrouve tout entier et également indépendant, dans notre évangile de Marc. A ces deux documents, plutôt juxtaposés que fondus, ajoutez quelques éléments extérieurs puisés dans la tradition orale encore vivante, mais en train de s'altérer gravement, et vous avez notre premier évangile.

Celui de Luc ne se décompose pas avec moins de certitude et de facilité. Quand même l'auteur ne nous en aurait pas expressément avertis, dans son prologue, nous aurions également découvert les trois ou quatre sources qu'il a utilisées et combinées d'une façon qui est tout autre que celle de Matthieu. Le récit anecdotique représenté par Marc lui a servi de trame, dans

laquelle il a disséminé les *logoi du Seigneur* qu'il a connus dans une version grecque légèrement différente. En même temps, surtout vers le milieu, à partir de la fin du chapitre IX, il a allongé le récit de Marc par un autre document qu'il a eu seul à sa disposition et qui racontait surtout la mission itinérante de Jésus. A ces trois documents, ajoutez l'évangile de l'enfance et quelques autres éléments traditionnels et vous vous rendez compte très clairement de la structure de son ouvrage. Enfin l'évangile de Marc apparaît le plus original et le plus indépendant des trois. S'il ne représente plus tout à fait le récit primitif, qui a servi de canevas aux deux autres, il en est une édition assez légèrement retouchée, à Rome, sans doute, quand l'Église du second siècle adopta et arrêta définitivement la tétrade évangélique.

De cette analyse, il résulte que nous atteignons une première couche de récits qui nous rapprochent beaucoup des faits qui nous intéressent. Trois documents s'offrent à nous : 1° un recueil de discours de Jésus d'une telle teneur qu'on voit très bien en les lisant, qu'ils ont été non seulement prononcés, mais rédigés avant la ruine de Jérusalem, probablement par l'apôtre Matthieu, et en langue hébraïque (Papias) ; 2° un récit de la vie publique de Jésus à partir du baptême de Jean, que le même Papias nous dit avoir été rédigé par Marc, devenu l'interprète de Pierre, d'après les souvenirs que lui avait laissés la prédication de cet apôtre ; 3° enfin un autre livret précieux, tableau des prédications itinérantes de Jésus à travers la Galilée, la Samarie et la Judée et qui forme la partie vraiment originale de l'évangile de Luc. Grâce à ces sources ainsi dégagées, nous arrivons sûrement à une constatation historique des plus positives. Nous n'avons pas seulement dans ces trois documents primitifs un écho immédiat de la prédication même des apôtres ; mais quand on les rapproche, ils se confirment si bien l'un et l'autre, se complètent si heureusement et forment un corps de traditions, un ensemble d'une si frappante unité morale, d'un type si particulier et d'une originalité si incomparable, que le scepticisme le plus défiant est vaincu. A cette concordance interne véritablement étonnante, ajoutez le

caractère des discours de Jésus. L'originalité inimitable de son enseignement, son tour de pensée et de style, l'accent, le timbre unique de cette voix si profonde et si familière donnent au recueil des discours de Jésus, qu'on peut assez bien reconstituer d'après Luc et Matthieu, un cachet de réalité indiscutable. Il y faut joindre, en outre, le témoignage historique qu'apportent à cette tradition première les épîtres de l'apôtre Paul, écrites de vingt à trente ans après la mort de Jésus, et l'on obtient non plus le sentiment vague, mais la conviction entière que nous sommes sur le sol de la réalité, et que l'historien le plus sévère peut commencer son œuvre de recherche et d'exégèse avec le légitime espoir de la voir aboutir. Telle est l'impression générale essentiellement positive que laisse la belle et savante discussion que nous venons de résumer.

M. Réville l'a complétée par des notes plus techniques mises à la fin du premier volume : *Ressemblances et différences des évangiles synoptiques*; *Unité de rédaction du premier; Les logia dans les évangiles de Matthieu et de Luc; Intercalation des passages spéciaux de Matthieu dans un texte commun à Matthieu et à Marc; Le Proto-Marc.* Nous en aurions voulu une autre du même genre pour établir la réalité du troisième document utilisé par Luc seul et inséré au plein milieu de son récit. J'admets, avec M. Réville, l'existence de ce document; mais il n'ignore pas plus que moi sans doute que les savants d'outre-Rhin en majorité se refusent encore à le reconnaître.

Reste le quatrième évangile, objet de disputes qui durent toujours. Ce nouvel et tardif document rompt l'harmonie morale et littéraire des trois autres. Il représente un type d'histoire évangélique essentiellement différent de style, de conception générale, de matière et de doctrine. Et c'est là ce qui crée à tous les *harmonistes* d'insurmontables difficultés. Si le type d'histoire dit johannique est vrai, le type synoptique est faux et réciproquement. On se trouve dans la nécessité de choisir, ou, tout au moins, de prendre dans l'un ou dans l'autre, le point de départ et la norme de la reconstruction de la vie de Jésus. Jadis, on prenait ce point de départ et cette norme dans l'évangile du

disciple que Jésus aimait, parce que l'authenticité en paraissait incontestable. Aujourd'hui, on est plutôt disposé à donner la préférence au type synoptique et c'est ce que fait M. Réville qui, loyalement, nous avertit qu'après avoir défendu jadis l'authenticité de l'évangile johannique, il a été amené par des études plus approfondies à le sacrifier tout à fait. Nous estimons qu'il a pleinement justifié cette évolution de sa pensée ; mais peut-être est-il allé d'un excès à l'autre et après avoir trop tenu à l'historicité de ce livre, en fait-il aujourd'hui trop bon marché. C'est du moins l'impression que nous laisse le beau chapitre qu'il lui consacre.

Il insiste avec raison sur le caractère essentiellement théologique de cet évangile et sur la doctrine du *logos* incarné qui le pénètre d'un bout à l'autre et transfigure non seulement le visage du Fils de l'homme, mais toute la matière et le cadre de son histoire. Il y voit un effet logique de l'application de la théologie philonienne à la tradition laissée par Jésus de Nazareth. La vraie substance de cette vie n'est plus dans les événements extérieurs matériels et contingents, mais dans l'idée éternelle et salutaire qui s'y révèle, en sorte que le tissu historique devient d'un bout à l'autre transparent et que tout s'y transmue en symboles, types et allégories. Nous ne pensons pas que l'on puisse contester le bien-fondé général de cette appréciation qui éclaire d'un jour éclatant et justifie même bien des passages obscurs, et bien des procédés ou des audaces historiques, autrement injustifiables.

Mais cette vérité n'est peut-être pas toute la vérité. Ce livre mystérieux a deux faces, l'une tournée vers la théologie, et l'autre vers l'histoire. A côté de ces transfigurations de la réalité par la doctrine du *logos* incarné, il y a des détails positifs, des scrupules d'exactitude, des paroles authentiques de Jésus, des rectifications de la tradition synoptique déjà consacrée qui étonnent d'autant plus et font hésiter devant une conclusion trop unilatérale. On sent en plusieurs endroits que l'auteur n'est pas seulement en possession d'une doctrine supérieure et transcendante, mais encore qu'il est le dépositaire jaloux d'une

tradition particulière, indépendante de celle qui régnait alors; en sorte, qu'après avoir paru le plus hardi des métaphysiciens, tout d'un coup il se montre à nous comme le plus précis des chroniqueurs. Il lui arrive plusieurs fois de citer des paroles de Jésus qu'il interprète, nous ne dirons pas à contre-sens, mais dans un sens tout autre que le sens historique et naturel. Comment aurait-il inventé ce qu'il n'a pas bien compris? Pourquoi a-t-il si bien ponctué chronologiquement le ministère de Jésus, ne faisant apparaître ce dernier à Jérusalem qu'aux fêtes religieuses et laissant dans la suite de son récit des intervalles vides qui constituent d'énormes lacunes. Voyez en particulier ch. VII, 1, où dans un seul verset tiennent cinq mois de ministère galiléen, absolument passés sous silence? Évidemment l'auteur connaît les évangiles synoptiques. On peut le prouver pour chacun des trois par des allusions, des imitations ou des rappels indubitables. Il ne donne pas sa narration comme complète et se suffisant à elle-même. J'ai bien plutôt le sentiment qu'il suppose connue de ses lecteurs, la tradition commune des premiers évangiles, et que son livre s'y rapporte comme un commentaire doctrinal d'ordre supérieur. Les autres avaient donné la chair de l'histoire évangélique; il veut en faire éclater le sens profond et en donner l'esprit.

Quand on est arrivé à ce point de vue, on ne juge pas absolument inconciliable ce qui paraît à M. Réville incompatible et contradictoire. Il part de cet axiome qu'il faut écarter et rejeter comme non historiques toutes les parties de l'évangile, où se reconnaît l'influence de la doctrine du *logos* incarné. Cet axiome ne me semble pas aussi certain. Nathanaël, Nicodème, tout comme Pierre et Thomas, peuvent devenir des types d'un certain genre de foi, sans être pour cela des personnages imaginaires. Le miracle de la multiplication des pains a bien été pris dans la tradition de Marc, et il n'en a pas moins donné l'occasion de l'allégorie du pain descendu du ciel. Caïphe peut prononcer une parole tenue par l'auteur pour une prophétie, sans que ni la parole ni Caïphe aient été inventés. Le même auteur peut interpréter allégoriquement la parole de Jésus:

« Abattez ce temple, et je le relèverai dans trois jours, » sans que cette parole en soit moins authentique. Le type synoptique doit rester la norme, cela n'est pas douteux; mais il faudrait prendre garde d'écarter trop rapidement ce qui, tout en étant nouveau dans Jean, ne contredit pas ce type primitif; car il arrive souvent que le récit synoptique lui-même ne s'explique bien que par ces nouveaux éclaircissements.

En voici un exemple : M. Réville constate, à l'encontre des théologiens de l'école de Tubingue, que le ministère de Jésus ne peut tenir dans une seule année, et il le fait durer, d'accord en cela avec le quatrième évangile, deux ou trois ans. Mais il ne veut pas que, dans ces trois ans, Jésus soit monté une seule fois à Jérusalem avant de s'y rendre pour y mourir. A mon avis, c'est une inconséquence. Il est tout aussi impossible de faire tenir, dans une seule semaine et dans une seule visite, les divers incidents que les synoptiques eux-mêmes placent à Jérusalem, que de faire tenir le ministère galiléen dans une année. Jésus, s'adressant à la ville indifférente, s'écrie : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous son aile ! » Enfin, ne se met-on pas, en niant que Jésus ait paru à Jérusalem avant la semaine de sa mort, dans l'impossibilité d'expliquer les craintes, la haine des autorités juives et le drame où le prophète de Nazareth perdit la vie? Quand on connaît l'attitude de Jésus à l'égard des coutumes et des lois traditionnelles de son peuple, des visites à Jérusalem, à l'époque des fêtes solennelles, dans le seul intérêt de sa prédication missionnaire, ne sont-elles pas infiniment plus vraisemblables qu'une abstention systématique? Et puis, comment s'expliquer en Galilée ses craintes et ses pressentiments d'une mort inévitable qui l'attend dans la ville sainte, s'il n'a pas eu l'occasion d'en tâter, pour ainsi dire, le tempérament et les dispositions?

Nous ne faisons pas ces remarques pour combattre en principe le jugement de M. Réville sur le quatrième évangile, mais seulement ce qu'il nous paraît avoir de trop exclusif, d'absolu. De même, sans nier que la théologie de ce livre se rattache à la

manière de penser philonienne, nous n'aimons pas que l'on appelle l'auteur un philonien d'Alexandrie. Il l'est, à mon avis, beaucoup moins que l'auteur de l'Épître aux Hébreux. C'est un autre esprit qui respire ici. C'est l'esprit d'Éphèse et de l'Asie-Mineure. C'est en Asie-Mineure que le terme de *logos* fut appliqué pour la première fois à la personne de Jésus-Christ (*Apoc.*, XIX, 14) comme un nom mystérieux. C'est là que les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens avaient jeté les germes d'une doctrine analogue ; que cette doctrine s'était développée par la première Épître de Jean, mais en conservant toujours une attache visible avec ce que l'on appelait couramment « la Parole de Dieu », c'est-à-dire la révélation même de l'Évangile. Le Christ est l'incarnation de cette Parole divine qui sauve ceux qui la reçoivent en eux-mêmes. La doctrine du *logos* n'a donc pas été importée d'un seul coup comme un théorème métaphysique étranger; elle s'est développée organiquement au sein même de l'Église et à l'intérieur de la pensée chrétienne, par une évolution qui ne la séparait pas nécessairement de la tradition historique de la vie de Jésus. Il y avait ainsi à Éphèse, dès la fin du premier siècle, une école mystique chrétienne parente sans doute, mais très différente par le sentiment et la piété pratique, de l'alexandrinisme proprement dit. L'auteur du quatrième évangile est un de ces mystiques d'Éphèse, l'héritier d'un double héritage : 1° d'une tradition évangélique orale déjà tournant à la légende, dont Jean le presbytre était sans doute le gardien, soit qu'il la tînt de Jean, l'apôtre mort depuis longtemps et transfiguré dans le type du disciple que Jésus aimait, soit de tout autre; 2° d'un développement de pensée mystique et théosophique rattachée à la notion même du *logos* et illuminant toute l'histoire. C'est la fusion intime de ce double héritage qui a produit le quatrième évangile où des éléments traditionnels et fortement légendaires, comme le miracle de Cana ou celui de Lazare, se sont trouvés préservés néanmoins du caractère fantastique ou grotesque du surnaturel apocryphe, par cette même doctrine de théologie transcendante dont on fait un grief au grand évangéliste inconnu et dont nous sommes, au contraire, disposé a le

remercier et à lui faire honneur. M. Réville nous promet de reprendre la question et de la traiter plus en détail. Nous espérons qu'il ne la séparera pas de la littérature johannique générale dont l'évangile est le plus beau rameau, mais enfin un rameau seulement.

III

Abordant enfin la biographie de Jésus, M. Réville la divise en cinq parties ou périodes qui s'enchaînent de la façon la plus simple. 1° *Les préliminaires de l'histoire évangélique* comprenant les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus, sa jeunesse obscure et silencieuseet Jean-Baptiste; 2° *L'Évangile en Galilée*; 3° *Le Messie*; 4° *La Passion*; 5° *La Résurrection*. L'écrivain raconte et peint avec beaucoup de netteté et de vigueur. Une émotion profonde, mais toujours sévèrement contenue par la méthode scientifique, rend un grand nombre de ses pages extraordinairement vibrantes. On y trouve des évocations de figures et de scènes, par la seule analyse des textes, qui sont d'un relief et d'un réalisme puissants. Même et surtout après Renan, on ne lira pas sans en subir le charme les deux chapitres consacrés à l'Évangile galiléen (tome II, p. 20-60). Je n'ai pu, sans être ému jusqu'aux larmes, suivre jusqu'au bout la description de la crucifixion. Et cependant on ne saurait dire que l'écrivain recherche les effets littéraires; il s'en défend avec une austérité plutôt excessive. Au fond il discute toujours; il ne perd jamais de vue les textes, les serrant de près, les comparant, et en faisant jaillir, par leur rapprochement, des éclairs inattendus. Il y a telles péricopes, tels discours de Jésus qu'on croit véritablement lire pour la première fois.

Naturellement, tous les textes ne résistent pas à cette critique. S'il en est qui en ressortent avec le cachet saisissant de la réalité historique, il en est d'autres qui, se montrant ce qu'ils sont, poésie et légende, s'évanouissent en fumée d'encens brûlé par la piété sur l'autel évangélique, ou encore en légers et précieux parfums d'Orient versés sur la tête ou les pieds du Maître adoré. Tels sont ceux de sa naissance surnaturelle.

La critique purement littéraire montre que ces récits divins n'ont pas appartenu à la prédication apostolique primitive, et que le christianisme s'est fondé et propagé sans eux. Marc dit positivement que l'Évangile *commençait* au baptême de Jean. Le recueil primitif des *logia* n'avait pas un autre point de départ. Ni Jésus, ni ses disciples, ni ses compatriotes, ni sa mère, ni ses frères et sœurs n'ont jamais rien su de ces merveilles. Dans ses discours du livre des *Actes*, l'apôtre Pierre fait commencer l'Évangile à Jean-Baptiste, et c'est la fête de l'Épiphanie, c'est à-dire la fête anniversaire du baptême de Jésus, non celle de Noël ou de sa naissance, qu'a célébrée l'Église du second siècle. L'apôtre Paul n'a pas connu ce Protévangile. On n'en trouve pas de traces non plus ni dans l'Épître de Jacques, ni dans l'Apocalypse, ni dans l'Épître aux Hébreux, ni dans aucun livre du Nouveau Testament en dehors des premiers chapitres de Matthieu et de Luc, chapitres encore séparés par une solution profonde de continuité du corps même de la première tradition évangélique. On peut donc affirmer que ces récits n'ont pas vu le jour avant l'an 70, c'est-à-dire en un temps où la première génération des témoins de la vie de Jésus avait disparu.

Cette constatation littéraire permet de juger de la nature de ces traditions en dehors de toute préoccupation dogmatique. M. Réville, après beaucoup d'autres, montre de plus qu'ils sont inconciliables entre eux et qu'ils ont vu le jour en des cantons différents de la chrétienté primitive. Il va plus loin. Préoccupé de retrouver quelque chose d'historique dans ces légendes, il se demande si des incidents naturels n'auraient pas provoqué quelques-unes d'elles. C'est un peu trop sacrifier, à mon sens, à l'ancienne exégèse rationaliste que de vouloir ramener ainsi toujours le surnaturel au naturel; c'est de plus méconnaître, dans l'espèce, le vrai caractère de nos textes. Une telle recherche n'est pas seulement vaine; elle court le risque de diminuer la poésie religieuse qui fait tout le prix de ces narrations, sans enrichir l'histoire du moindre grain de sable.

Pour glorifier le berceau du Christ, l'imagination de la seconde ou troisième génération chrétienne n'a pas eu besoin de se

souvenir; elle était spontanément créatrice, et dans ses créations, inconscientes comme toutes les créations populaires, se reflétaient naïvement la délicatesse exquise comme aussi les préoccupations apologétiques de son ardente foi. Quand on range les textes dans l'ordre chronologique de leur apparition, on y peut suivre à l'œil nu l'évolution de la Christologie du premier siècle. D'abord Jésus est simplement le fils du charpentier Joseph, charpentier comme son père, et il a grandi au sein d'une nombreuse famille de frères et de sœurs, qui s'effraient de ses premières tentatives de prophète ou de prédicateur, qui veulent l'arrêter et l'enfermer même de force (*Marc*, III, 20-35). Quand Jésus aura été reconnu Messie par ses disciples, il sera tenu pour « fils et descendant de David », car le Messie devait l'être et l'on travaillera à établir sa généalogie davidique par Joseph. Nous en avons deux qui sont artificielles et inconciliables. C'est le premier degré de cette évolution où nous trouvons encore arrêté l'apôtre saint Paul. Mais le fils de David est aussi fils de Dieu. Paul se représentait cette filialité divine comme parfaitement compatible avec la filialité davidique, il la tenait pour *spirituelle* et manifestée par la résurrection (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, *Rom.*, I, 3 et 4). Mais l'imagination populaire aime les images concrètes; elle transforma en une génération physique cette origine divine, et nous eûmes la conception surnaturelle par la vertu du Saint-Esprit. C'est le second degré de la doctrine christologique. Toutefois M. Réville fait remarquer, avec autant de finesse que de raison, que nous n'avons pas encore ici le dogme de l'incarnation. C'est un enfant des hommes, après tout, que le Saint-Esprit introduit dans la série humaine par la conception de la Vierge. Ce n'est pas l'apparition de la seconde personne de la Trinité. On ne comprendrait pas comment le Saint-Esprit pourrait engendrer le *logos* préexistant. L'incarnation réelle d'une hypostase divine n'apparaît qu'avec le quatrième évangile (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *Jean*, I, 14). Or, cette nouvelle conception se trouve inconciliable avec celle de la conception surnaturelle par la vertu de l'Esprit, comme celle-ci l'était d'ailleurs avec celle de la descendance davidique. Tant il est vrai que nous avons

dans ces premiers récits, tissés d'apparitions d'anges ou de mages, et d'événements surnaturels, de la poésie et de la dogmatique, non de l'histoire.

IV

Il est impossible, quand il s'agit de reconstruire une histoire comme celle de Jésus, de ne pas recourir à la conjecture ou à l'hypothèse. Cette histoire se compose de certains faits très certains présentés sans chronologie distincte ou séparés par des intervalles vides. Pour retrouver la suite des événements et combler les lacunes d'une narration épisodique et fragmentaire, il n'y a pas d'autre moyen que de chercher et de proposer le lien logique le plus vraisemblable et le plus naturel, c'est-à-dire faire l'hypothèse qui rende le mieux compte des textes authentiques et réponde le plus exactement à la situation générale connue d'ailleurs. Le drame qui mit fin à la vie de Jésus, par exemple, offre de grandes obscurités en ce qui concerne les causes historiques qui l'amenèrent. Pourquoi Jésus se décide-t-il brusquement, semble-t-il, après la scène du chemin de Césarée de Philippe (*Marc,* VIII 27, et par.), à monter à Jérusalem? Quel dessein se proposait-il? Quel motif a causé la haine et l'intervention violente du parti sacerdotal? Comment Pharisiens et Sadducéens se sont-ils trouvés d'accord pour sévir avec cette brutalité contre le prophète de Galilée? M. Réville a usé de la conjecture avec une extrême réserve dans la première partie de son récit; mais, arrivé devant le mystère de ce drame et de son dénouement imprévu, il a dû essayer une explication. Il faut bien rendre l'histoire intelligible, quand on entreprend de l'écrire. Son hypothèse sur la fin prématurée du Messie galiléen est sans aucun doute la partie la plus originale ou la plus personnelle de son œuvre. Voilà pourquoi il convient de nous y arrêter et de la discuter avec quelque attention.

Menacé par la police d'Hérode, entouré d'embûches, sentant le premier enthousiasme des foules galiléennes se refroidir, ayant accepté de ses disciples le titre de Messie qu'il avait décliné jus-

qu'alors, Jésus ne pouvait plus continuer son ministère public en Galilée. Il conçoit alors le dessein hardi d'aller à Jérusalem même et d'y proclamer officiellement le royaume de Dieu. Où donc le Messie doit-il apparaître et se manifester solennellement sinon dans la capitale de la théocratie? Sans doute il se défiait de la caste aristocratique des prêtres et des détenteurs de la science religieuse officielle. De là de noirs pressentiments; mais l'espérance de la victoire finale l'emporte. A défaut des autorités, il croyait pouvoir compter sur les dispositions du peuple; il espérait l'entraîner et le réunir rapidement autour de sa personne. Il se faisait là-dessus les illusions d'un jeune provincial qui s'imagine naïvement que la capitale sera aussi facile à émouvoir que les habitants de son canton. Que Jésus ait voulu frapper un grand coup, faire une manifestation messianique éclatante dans le centre du judaïsme, c'est ce que prouvent, selon M. Réville, non seulement l'attente émue et frémissante de ceux qui l'accompagnent dans cette aventure, mais surtout son entrée triomphale dans la ville sainte aux acclamations d'une foule enthousiaste, et la purification solennelle du Temple qu'il tente le même jour ou le jour suivant. Il faut voir là deux appels indirects mais retentissants adressés au peuple de Jérusalem, deux tentatives calculées pour éveiller son attention d'abord et enflammer ensuite ses espérances et son patriotisme. Les deux tentatives échouèrent piteusement. Le peuple resta indifférent et sourd. La déception de Jésus fut profonde ; ses craintes augmentèrent. Toutefois, cet insuccès ne le découragea point; il en conclut seulement que son heure, l'heure marquée par le Père, n'était pas venue. Il n'avait réussi qu'à inquiéter la vigilance des autorités religieuses et à leur fournir un prétexte et un moyen de se débarrasser de lui. Mais il ne désespérait pas d'échapper encore à leur haine. De là, les précautions qu'il prend chaque soir, évitant de passer la nuit dans les murs de la ville et allant demander un asile à des amis fidèles du voisinage. Il se sait espionné et menacé; Joseph d'Arimathie sans doute le tenait au courant des délibérations du sanhédrin. Il veut cependant célébrer encore la Pâque avec ses disciples pour leur laisser un dernier souvenir.

Il les réunit donc une dernière fois avec les plus grandes précautions, et là, après leur avoir distribué la coupe et le pain, il leur fait ses adieux et leur annonce qu'*il va les précéder en Galilée*. C'est le texte capital qui a éveillé l'attention de M. Réville et lui a suggéré son hypothèse. Sans doute les évangélistes appliquent cette déclaration à la résurrection de Jésus; mais notre critique n'admet pas que Jésus ait prévu et encore moins prédit sa résurrection. C'est une explication *ex eventu*. Non, Jésus avait simplement décidé de quitter clandestinement Jérusalem pour se dérober aux menaces et aux pièges qui l'y entouraient, de suspendre son ministère, sauf à le reprendre en un temps plus opportun, de se séparer même momentanément de ses disciples et de se retirer dans une solitude qu'il ne désignait pas plus clairement pour qu'on ne vînt pas l'y rejoindre. C'était une simple fuite qu'il méditait. Judas, qui était en relations secrètes avec les chefs du judaïsme, eut vent de ce projet. Il en avertit Anne et Caïphe qui, changeant leur résolution première de ne sévir contre Jésus qu'après les fêtes de la Pâque, ne voulurent pas laisser échapper leur proie. Jésus, malgré ses précautions, fut donc surpris à Gethsémani, condamné le matin par le sanhédrin, livré par Pilate, crucifié vers les neuf heures et il expirait le même jour avant le coucher du soleil, emporté par un coup soudain, où l'on reconnaît la sinistre habileté de ces vieux politiques de la caste sacerdotale. Ce qui fut pour Jésus le plus affreux des supplices et la plus amère des surprises, ne fut qu'un jeu pour eux, et, pour Pilate, un événement indifférent.

Telle est l'explication de la mort de Jésus que propose M. Réville. Malgré la vigueur ingénieuse avec laquelle il la développe nous croyons qu'elle souffre de très graves difficultés, tant du côté des textes que de la situation générale et de la psychologie de Jésus. Le point de départ tout d'abord m'en paraît plus que problématique, à savoir que Jésus a conçu le dessein politique et religieux à la fois d'aller faire reconnaître et proclamer publiquement sa messianité par le peuple de Jérusalem, sous l'œil des Romains, alors qu'à peine salué de ce titre par ses disciples il leur interdit d'en parler à qui que ce soit. N'était-ce pas se

lancer dans l'aventure d'une révolution populaire? Jésus, dit M. Réville, se faisait les illusions d'un jeune provincial ; il ne connaissait pas le peuple de Jérusalem, et l'accueil qu'il y reçut lui fut une déception profonde. De ces illusions et de cette déception, les textes non seulement ne laissent rien voir, mais ils attestent au contraire la clarté, plus grande que jamais, de son regard et une vue de la situation qui lui est faite et de ce qui l'attend, aussi juste et nette qu'est ferme, dans sa profonde mélancolie, la résolution de l'affronter.

Je sais bien que le savant critique écarte, comme précisées après coup, les prophéties que les évangélistes mettent dans sa bouche touchant ses souffrances et sa mort. Mais, à côté de ces prophéties expresses, il y a d'autres textes d'une authenticité moins sujette à caution et qui révèlent un état d'âme bien différent de celui que M. Réville prête à Jésus. Par exemple, l'apostrophe adressée à Pierre qu'il appelle Satan, parce qu'il ne veut pas admettre un seul instant que le Messie puisse souffrir, mourir et ne pas triompher. Dans l'hypothèse de notre auteur, Jésus aurait dû accepter le vœu de Pierre comme un encouragement, au lieu de le repousser en frémissant comme une tentation satanique. Pourquoi donc Jésus lui reproche-t-il de n'avoir que des pensées humaines et de ne point comprendre les choses de Dieu? Que sont ces pensées de Dieu? Que signifient ces paroles : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour plusieurs », sinon que Jésus, soit à la suite des expériences qu'il vient de faire, soit à la méditation des prophéties du second Ésaïe, ou de la mort tragique du Baptiste, a compris à cette heure que son œuvre demandait absolument le sacrifice de sa vie et qu'il se prépare à le lui faire. Non, il ne va pas à Jérusalem pour y triompher et proclamer le règne social et national de Dieu ; il y va pour souffrir et mourir. Sa réponse à la demande ambitieuse des deux fils de Zébédée le prouve avec évidence. Mais surtout il faut insister sur celle qu'il fait aux amis qui viennent lui annoncer qu'Hérode le fait surveiller et cherche à le faire mourir : « Allez dire à ce renard que je chasse les démons et fais des guérisons, aujourd'hui et demain. Le

troisième jour, ce sera fini pour moi. Il me faut marcher aujourd'hui, demain et le jour d'après, *car il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem.* Sont-ce là les illusions naïves d'un jeune provincial sur les dispositions de la capitale? Et cet autre mot si pathétique adressé à Jérusalem elle-même : « Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés! » Et la parabole des Vignerons que M. Réville, nous ne savons pourquoi, a négligé de commenter : ce fils aimé que le père envoie en dernier lieu pour chercher du fruit à sa vigne et que les vignerons traitent plus cruellement que les précédents serviteurs; et l'onction de Béthanie, que Jésus accepte et justifie comme un pieux devoir d'embaumement en vue de sa prochaine sépulture! Encore une fois, tout cela correspond-il aux dispositions et au dessein que M. Réville prête à Jésus dans cette conjoncture?

On insiste sur les scènes que l'on appelle l'entrée triomphale à Jérusalem et la purification du Temple. M. Réville les prend pour des manifestations messianiques calculées et des invites formelles adressées au peuple d'accepter son Messie et de proclamer sans retard l'avènement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de faire une révolution politique autant que religieuse. Elles ne me paraissent pas avoir eu, dans la pensée de Jésus, cette signification contraire à toute sa conduite antérieure. Même alors, il est sans illusion, il n'attend rien des habitants de cette ville. Tandis que quelques Galiléens de ses amis lui ménagent ce modeste triomphe, il pleure sur la cité impénitente et sur sa ruine prochaine qu'il voit inévitable, parce qu'elle a résisté à tous ses appels à une conversion essentiellement religieuse et morale; et quant au Temple, loin de le purifier pour le conserver et en faire le point de départ de la révolution messianique, c'est à ce moment qu'il prononce cette parole qui en est la condamnation : « Détruisez ce temple (par l'excès de vos méchantes actions) et je le relèverai dans trois jours », c'est-à-dire j'en réédifierai un autre qui ne sera pas fait de mains d'homme[1]. Il n'y a rien de

1) D'après M. Réville, Jésus aurait simplement voulu dire ceci : « Rien de ce qui est bâti de main d'homme n'est indestructible, mais, lors même que ce temple

plus authentique certainement dans les *logia* du Maître, et si M. Réville en vient à douter que Jésus ait pu prédire la ruine du Temple, c'est une conséquence dont son hypothèse paraîtra sans doute moins fortifiée que compromise.

Voici une dernière objection : Si Jésus savait par avance qu'il allait mourir, sa mort ne devient-elle pas un suicide? S'il facilite le crime de ses ennemis, en refusant de se dérober à leurs trames par la fuite, n'en devient-il pas le complice? Cette objection que fait M. Réville est très forte contre la christologie orthodoxe ; mais elle porte à faux s'il s'agit du Christ historique. Jésus, d'une part, avait de la mission divine, de l'œuvre qui lui incombait de la part du Père, une telle certitude morale, qu'il se sentait obligé par sa conscience à la poursuivre coûte que coûte. D'autre part, il voyait clairement qu'en la continuant, soit en Galilée soit à Jérusalem, il était engagé dans une voie qui aboutirait à sa mort. Eh bien! il n'estimait pas, il ne pouvait pas estimer, tel que nous le connaissons dès l'origine, que la vue de ce péril certain et de cette mort inévitable pût le dégager de son devoir de faire jusqu'au bout l'œuvre de Dieu. Appelle-t-on suicide l'acte du soldat que son chef en lui imposant une consigne héroïque envoie sûrement à la mort? Non, le soldat comprend qu'on lui demande de sacrifier sa vie et il la donne. C'est ce que Jésus exprimait à sa manière en disant : « Qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas fait pour le royaume de Dieu. Celui qui voudra sauver sa vie la perdra ». Les *Actes des apôtres* nous montrent l'apôtre Paul allant une dernière fois à Jérusalem dans une situation moins tragique sans doute mais analogue. « Voici, disait-il dans son discours de Milet[1], *je suis lié dans mon esprit* et je vais à Jérusalem sans trop savoir ce qui m'y arrivera, sinon que l'esprit m'avertit d'étape en étape que des chaînes et des afflictions m'y attendent. » Recule-t-il pour

serait détruit, en trois jours (en peu de temps) j'en aurai rebâti un autre » (II, p. 304). N'est-ce pas, en rationalisant ainsi cette parole, la réduire à une banalité ?

1) *Act.*, xx, 22 : καὶ νῦν δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ κ. τ. λ.

cela? songe-t-il à fuir et à se cacher? Non; mais il ajoute : « Ma vie ne m'est point précieuse et j'y tiens bien moins qu'à achever ma course et à accomplir jusqu'au bout la mission que m'a confiée le Seigneur. » N'est-ce point là ce renoncement à soi, ce dévouement jusqu'au sacrifice de la vie, que Jésus demandait de ses disciples et pouvait-il l'exiger d'eux sans s'y soumettre lui-même? (*Marc*, VIII, 34-36).

Voilà pourquoi je tiens non seulement pour dénuée de tout sérieux témoignage dans les textes, mais aussi et surtout comme contradictoire à la conscience de Jésus et à l'obligation sainte qu'il se faisait de son ministère, la supposition qu'il pût l'interrompre, fuir et se cacher pour sauver sa vie menacée. Si une telle idée traversa son esprit, il la repoussa certainement comme une tentation. Il lut dans les événements qui se précipitaient ce qu'il avait lu dans les prophètes, à savoir que le serviteur de l'Éternel serait mis à mort, à cause de sa fidélité même; (*Ésaïe*, LIII); il en conclut simplement, héroïquement, que Dieu même voulait, exigeait ce sacrifice de sa vie, pour fonder son royaume sur la terre et il se prépara à l'accomplir sans murmurer parce que, dès l'origine, il s'était donné lui-même tout entier. Fuir, se cacher, rester dans l'inaction et dans une solitude paisible, quand tant de pauvres âmes se confient en lui et attendent ses paroles de guérison, de relèvement et de salut! Et pourquoi? Est-ce que demain, après-demain et toujours il ne sera pas dangereux, pour lui comme pour ses apôtres, de prêcher l'Évangile du royaume, de combattre la fausse piété ou les institutions traditionnelles de son peuple? Ne viendra-t-il pas toujours se heurter contre les mêmes obstacles et les mêmes puissances! Se dérober maintenant ne serait-ce pas renier son œuvre commencée, tromper la foi de ses disciples? S'il les abandonne aujourd'hui dans une crise si grave, voudront-ils encore écouter sa voix, quand, dans six mois ou dans quelques années, il voudra encore les réunir? Oui, la dernière cène dans la chambre haute est un repas d'adieu. Mais ce ne sont pas les adieux d'un voyageur qui s'éloigne pour quelque temps, c'est le testament d'un maître qui va mourir et fait du don de sa vie la plus éloquente de ses pré-

dications et la plus féconde de toutes ses œuvres. « Ceci est mon sang, *le sang de l'alliance répandu pour beaucoup.* »

D'autre part, Jésus, même mourant, ne pouvait s'avouer vaincu ni douter de son œuvre. La voie par laquelle le fait passer le Père est dure et mystérieuse ; mais il sait, en vertu de sa foi, qu'elle mène au triomphe final. Son œuvre, étant la fondation du royaume de Dieu, ne se séparait pas de sa personne; en affirmant le succès de l'une, il affirmait la victoire de l'autre, sur l'enfer et sur la mort. Devant le grand prêtre, il s'écrie : « qu'on va revoir le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel ! » M. Réville rationalise encore ce texte; mais nous ne pensons pas qu'il trouve beaucoup d'exégètes pour accepter son interprétation du terme de Fils de l'homme, et encore moins celle de « sa venue sur les nuées du ciel ». Jésus était imbu de l'eschatologie messianique, et c'est une tentative bien hardie que de transformer cette affirmation solennelle de sa messianité et de son triomphe prochain en une thèse philosophique sur l'émancipation et les progrès futurs de l'humanité en général.

Du point de vue eschatologique juif, d'où Jésus considérait l'histoire et le prochain avenir du royaume de Dieu, il ne pouvait accepter ni annoncer ses souffrances et sa mort, sans y voir des moyens décisifs de promouvoir et de hâter précisément ce triomphe nécessaire dont il ignorait le jour, mais qu'il croyait prochain. Il ne pouvait donc parler de son supplice sans annoncer en même temps sa résurrection, et c'est pour cela que les évangélistes ont raison, à tout prendre, d'appliquer à l'espérance d'une résurrection prochaine ces mots mystérieux : « Je vous précéderai en Galilée » dont M. Réville a fait le point de départ et le principal appui de son hypothèse.

V

La solution du problème particulier que nous venons de discuter dépend d'une question plus générale qui domine toute la vie de Jésus, qui en est la question centrale et en constitue, pour

l'exégèse historique, la réelle difficulté : Quelle a été l'attitude intérieure de Jésus à l'égard des croyances messianiques de son temps? Les a-t-il repoussées ou partagées? Cette question revient à celle-ci : Jusqu'à quel point a-t-il été et est-il demeuré Juif?

En dehors de l'orthodoxie traditionnelle, pour qui Jésus a, dès l'origine, possédé la science et l'indépendance d'un dieu, ce problème a reçu diverses solutions qui se peuvent ramener à deux :

Au XVIII[e] siècle, où l'on aimait à se représenter Jésus comme une sorte de Socrate hébreu, un philosophe et un pur moraliste, on se tirait d'affaire par la théorie de l'*accommodation*. Jésus ne partageait en aucune manière les superstitions judaïco-messianiques de ses contemporains; il ne se prêta au rôle de Messie et il n'en tint le langage que par diplomatie ou dans un intérêt pédagogique. Le XIX[e] siècle, dont le sens historique plus éveillé percevait mieux l'originalité distinctive des temps, des milieux et des hommes, a répugné à cette explication rationaliste. Renan explique la conviction qui s'empara de Jésus vers la fin de sa vie, par l'effet d'une *exaltation* fiévreuse qui troubla l'équilibre mental du rabbi de Galilée et en fit, « ce géant sombre », ce Messie de Daniel devant apparaître sur les nuées du ciel. Et c'est entre ces deux hypothèses d'une accommodation frisant la duplicité morale, et d'une exaltation morbide frisant la folie qu'ont oscillé ou oscillent encore les explications historiques modernes.

L'une et l'autre paraissent être indignes de Jésus et surtout contraires aux textes les plus authentiques. M. Réville les écarte et y substitue une explication infiniment meilleure qu'il résume et caractérise par le mot de *nécessité historique*. Élevé dès son enfance dans une foi naïve en l'objet de l'espérance d'Israël, n'étant point doué de notre faculté moderne que nous appelons la faculté critique, ayant le sentiment d'un rapport filial intime avec le Père, et la certitude d'apporter dans sa personne les biens d'une alliance avec Dieu, d'une religion supérieure et éternelle, Jésus devait nécessairement concevoir son œuvre publique comme la fondation du royaume de Dieu et le commencement

de l'ère messianique. Dès lors, il était inévitable que lui-même en vînt à croire qu'il était l'ouvrier élu et prédestiné de Dieu pour faire cette œuvre, c'est-à-dire le Messie. Nous renvoyons le lecteur à la cinquième partie de l'ouvrage de M. Réville intitulée *le Messie,* pour voir avec quelle analyse profonde des textes et quelle intuition vive de la conscience de Jésus, il a essayé de retrouver et de faire comprendre les transitions par lesquelles s'est faite cette lente évolution.

Nous n'aurions presque rien à y objecter, si le savant historien n'avait pas compliqué son explication d'une seconde thèse bien plus contestable. Jésus ne se serait ni dit ni cru Messie dans la première partie de sa carrière; il aurait même repoussé ou décliné ce titre toutes les fois qu'il s'offrait à lui. Il ne voulait être que le prophète du Royaume, un autre Jean-Baptiste supérieur au premier, seulement par une intelligence plus haute, une piété plus large et plus humaine, et une conception plus morale du royaume de Dieu. Ce ne serait qu'à la fin de son ministère galiléen, au moment de la scène de Césarée de Philippe qu'il aurait accepté ce titre de Messie par une suggestion de ses disciples eux-mêmes. Il nous semble que concevoir ainsi l'évolution de la conscience de Jésus, c'est couper sa vie publique en deux parties de nature différente et difficilement conciliables. Ces deux parties ne sont plus ni engendrées ni supportées par la même conviction. La première apparaîtra comme très supérieure à la seconde. De quelque façon qu'on s'y prenne et quelques efforts qu'on fasse, il est impossible d'expliquer autrement que par une certaine défaillance ou un entraînement regrettable, la crise d'où sort si tardivement après l'idéale prédication de l'Évangile du Royaume, la conscience messianique de Jésus. Et c'est bien ainsi, qu'au fond, en juge M. Réville : « Tout idéal écrit-il, subit en se réalisant un déchet. L'imperfection humaine l'y condamne. A ce point de vue, on est parfois tenté de regretter que, dans la carrière de Jésus lui-même, on puisse signaler le moment où cette atténuation de son propre idéal trouve son point d'attache. C'est quand, sous la réunion des circonstances, il se vit amené dans la forme la plus idéaliste sans doute et la plus

désintéressée à revêtir le titre et la dignité de Messie » (II, p. 487). Ainsi Jésus, qui, après son baptême, avait repoussé comme une tentation de Satan cette prétention messianique, ne voulant être que le prédicateur du Royaume, aurait fini cependant par y succomber; il se serait laissé imposer du dehors et par la force des choses ou l'opinion des hommes, une conviction et une attitude qui ne sortaient pas librement de sa conscience et auxquelles mêmes sa conscience première répugnait.

Sans doute, si les textes sûrement interprétés nous amenaient à cette constatation historique, il faudrait bien l'enregistrer. L'historien n'est pas libre de corriger l'histoire ni de la refaire. Mais est-ce le cas? Cette hypothèse nous paraît être la conséquence de la conception générale que M. Réville s'est faite de la personne et de l'œuvre de Jésus, et, loin qu'elle sorte des textes, elle n'y trouve quelque appui et ne s'y ajuste que par une réelle violence.

Certainement la scène du chemin de Césarée de Philippe marque une période nouvelle dans la carrière de Jésus, mais pas du tout un changement d'attitude, encore moins une modification intime de sa conscience religieuse. Il ne me semble pas exact de dire que Jésus subit et accepte malgré lui, après la proclamation de saint Pierre, un titre et un rôle auxquels il avait jusque-là répugné. Jésus évidemment interroge ses disciples en maître qui veut savoir s'il a été compris. Sans se dire ouvertement le Messie, il avait tout fait pour amener ses disciples à reconnaître ce Messie dans la personne désarmée, dans l'œuvre spirituelle et obscure du Fils de l'homme. Loin d'être surpris de la réponse de Pierre, il en est heureux et il la complète, la transforme et la garantit contre toute illusion venue de la chair et du sang, en y joignant la prédiction de ses souffrances et de sa mort. Ce que nous avons dans cette scène, c'est donc la manifestation d'une libre et pure création de la conscience de Jésus, de la notion et de l'image du *Messie souffrant et mourant* qu'il veut encore, avant l'heure de l'épreuve finale, implanter dans l'âme de ses disciples pour que leur foi ne défaille point dans sa prochaine catastrophe. Pour mieux les convaincre, il y ajoute

l'exemple de Jean-Baptiste vaincu et décapité, en qui il ne salue pas avec moins de certitude l'Élie qui devait venir préparer les voies du Seigneur. Tel précurseur, tel Messie. Il me semble qu'en contestant ou en enlevant à Jésus cette création de l'idée du Messie souffrant et mourant pour les siens appliquée à lui-même et à son œuvre, on découronne celle-ci de son plus beau fleuron et de sa plus réelle originalité. Jésus n'a donc rien subi; il n'a cédé à aucune pression extérieure. Il a lutté ici comme précédemment au désert, ou encore lorsque les Pharisiens lui demandaient un miracle du ciel; il a lutté, disons-nous, contre le messianisme vulgaire. Il n'a pas été plus vaincu dans cette tentation suprême que dans les autres. Le même esprit de renoncement et de sacrifice, la même confiance en son Père, la même obéissance à sa volonté, quelque mystérieuse qu'elle puisse être, lui ont donné la même victoire.

Cette liaison de sentiments dans l'âme de Jésus transparaît clairement dans tous les textes de cette période critique (*Marc*, VIII, 27-38 et par. IX, 32; 38-45; *Matth.*, XVI, 1-5; *Luc*, XIII, 33 et s. etc.). Ces textes supposent certainement une crise, mais une crise d'un autre genre et allant dans un autre sens que l'a pensé M. Réville. Il a mille fois raison de dire que la première partie galiléenne de la vie publique de Jésus ne se comprend pas si dès l'abord il s'est posé et dit ouvertement le Messie ; mais une autre affirmation n'est pas moins vraie : cette première partie, cette prédication, ce nom même d'Évangile donné à son message, cette fondation réelle du royaume de Dieu ne se comprend pas davantage, si tout cela n'est pas intérieurement supporté par la conviction intime qu'avait Jésus, depuis son baptême, d'être celui qui devait venir et qu'il ne fallait pas en attendre d'autre. Et c'est ici que vient sous notre plume l'observation la plus grave que nous ayons à faire à propos de l'exégèse que M. Réville nous a donnée de ces premiers discours. Il les a trop lus, en théologien moderne, en moraliste de notre siècle. Il les a ainsi, nous semble-t-il, spiritualisés et rationalisés outre mesure, les dépouillant de leur caractère juif et de leur sens toujours et essentiellement eschatologique. Les Béatitudes, tout le Discours sur

la montagne et les sentences qui s'y sont agrégées, le choix et la mission des Douze, les instructions que le Maître leur donne, la réponse aux envoyés du Baptiste, l'image du fiancé en fête pour l'heure présente avec tous ses amis, les paraboles, même celles qui décrivent avec le plus de netteté le développement organique du royaume, tout cela est encadré, supporté, défini, par un horizon eschatologique en réalité fort étroit. Jésus et les siens ont vécu dans la croyance qu'ils touchaient aux derniers temps, que le monde présent allait finir et que la catastrophe préparée par Dieu même était imminente. C'est la candeur de sa foi filiale, l'intégrité de sa conscience, l'inspiration intime de sa piété, qui seules ont rendu pour lui moralement inoffensives les illusions que comportait une telle perspective. Il a fait deux parts dans cet ordre des choses messianiques : une part toute morale, exclusivement religieuse, la part du renoncement à soi, de l'amour des pauvres, des malades, des pécheurs à consoler, relever, sauver, la part du sacrifice même de la vie qu'il prenait sur soi comme son lot, son devoir actuel et pressant, sa mission personnelle; *Marc*, x, 45, et une part de triomphe extérieur, de jugement final et de gloires futures dont il ne doutait pas, qu'il ne revendiquait pas non plus, mais dont il laissait à la sagesse du Père le soin d'amener, quand et comme il lui plairait, la réalisation éclatante. Telle est la foi de Jésus dans la seconde partie de sa vie, telle était aussi sa foi dans la première. Il n'y a eu à l'intérieur de sa conscience, sur ce point du moins, ni changement, ni solution de continuité. La voix qu'il entendit à l'heure de son baptême, quelque leçon que l'on adopte : « Tu es mon Fils, en qui je me suis complu »; ou « je t'ai engendré aujourd'hui » est une voix essentiellement messianique. La tentation qui se formule ainsi par trois fois : « Si tu es le Fils de Dieu, » est une tentation messianique. Elle porte non pas sur la question de savoir si Jésus est le Messie, mais sur l'espèce de Messie qu'il doit être, sur le caractère de l'œuvre qu'il doit accomplir et la nature des armes qu'il y doit employer. La victoire remportée, c'est la victoire de sa conception messianique personnelle, sur le messianisme vulgaire. En somme, Jésus a hérité sincèrement des espérances de.

son peuple; mais, en les filtrant à travers sa conscience, il les a modifiées et renouvelées comme il a fait pour toutes les autres croyances héréditaires qui lui servent de point de départ.

M. Réville nous semble, dès lors, avoir trop réduit l'œuvre de Jésus dans la première partie de sa vie, à celle d'un docteur ou d'un prophète dont l'importance personnelle ne serait rien, dont la valeur de la doctrine nouvelle qu'il apporte, serait tout. Dans la nouveauté et dans l'excellence de cette doctrine uniquement, consisterait l'originalité de l'œuvre de Jésus. A notre avis, c'est comprendre cette œuvre d'une façon trop abstraite, trop philosophique, trop moderne, pas assez dans le sens juif, dans le sens de Jésus lui-même. Il la comprenait en effet autrement. Il venait accomplir une œuvre pratique de restauration et de délivrance, de réparation et de relèvement. Voilà pourquoi dans sa pensée, son ministère de guérison a, dans l'ensemble de son œuvre et dès le commencement, une importance aussi grande que son ministère d'enseignement. Cette importance ne réside pas dans la manifestation d'un pouvoir surnaturel qui serait simplement destiné à accréditer son message doctrinal, mais dans le caractère particulier qu'en reçoit toute son activité messianique. Tout son enseignement tend déjà à la guérison des âmes, à une transformation radicale de la vie tout entière, à une restauration de l'être s'accomplissant du dedans au dehors. Et cela fait comprendre pourquoi les guérisons apparaissent aussi comme un élément également essentiel de sa vocation. De même qu'il réalise dans les cœurs une justice qui est déjà le germe du royaume des cieux, de même, il rend ou il donne la santé comme le signe de la vie qui fleurira dans ce royaume. C'est par là qu'il mérite le nom qui lui est resté, celui de *Sauveur*, ce nom qui signifie celui « qui sauve de la mort et fait revivre ». C'est en se présentant en Sauveur, qu'il se présente tacitement, mais en fait, comme le Messie.

M. Réville a écrit un très beau chapitre sur « les Miracles » de Jésus aux conclusions philosophiques duquel nous ne voyons rien à objecter. Mais il ne nous semble pas avoir donné à ce ministère de guérisons exercé par Jésus l'importance et la place qu'il eut

dans son activité évangélique et que la tradition apostolique relève expressément comme essentielle et caractéristique (*Actes*, xi, 38; *Marc*, i, 32-35; *Luc*, xiii, 32; *Matth.*, iv, 24, etc.). Il ne s'agit pas de miracles *in abstracto* dont il suffirait de discuter le plus ou moins de réalité et de valeur en tant que preuves d'une doctrine. Jésus n'avait point du miracle cette notion dogmatique créée par la théologie. Ses guérisons étaient des actes de miséricorde; c'était le secours qu'il se sentait appelé à donner à tous ceux qui se portaient mal, soit dans leur corps, soit dans leur âme. Il y a là quelque chose d'humain et d'universel que la légende a pu embellir et exagérer jusqu'à des résurrections de morts, mais qui est en profonde harmonie avec la nature de l'enseignement de Jésus et qu'il ne faut point confondre avec la thaumaturgie ordinaire. Au fond, ce ministère n'a rien de miraculeux et ces guérisons ne sont pas des miracles au sens strict. La cause en est là sous nos yeux dans la puissante et riche personnalité de Jésus. Sans doute, c'est quelque chose d'extraordinaire comme son enseignement, mais aussi de strictement conditionné moralement et physiologiquement, et l'on peut constater dans son ministère de parole comme dans le ministère de guérison des succès et des échecs également étonnants, mais également naturels. Seulement il résulte de l'union de ce double ministère dans la vie de Jésus, que c'est en altérer l'image authentique que de réduire son rôle au simple rôle de docteur ou de prophète venu pour prêcher une doctrine abstraite de vérité et dont la vertu serait indépendante de sa personne. Cette conception toute philosophique et moderne ne répond pas à la réalité historique. Jésus faisait l'œuvre réparatrice et salutaire du Messie et voyait lui-même dans son ministère de guérison, de pardon des péchés, dans ses victoires sur Satan et sur les démons des signes messianiques positifs que le royaume de Dieu commençait sur la terre et que celui qui devait venir était venu (*Matt.* xi, 5; xii, 27, 32; *Luc*, iv, 18, 19, etc.).

Il suit de tout cela qu'en entrant dans son œuvre, il avait cette œuvre très bien définie dans son esprit : c'était la fondation obscure sans doute mais positive du royaume de Dieu attendu par

Israël; c'était les humbles semailles de la moisson suprême et c'est pour cela qu'il est en si vive antithèse avec Jean-Baptiste, qui, malgré sa grandeur exceptionnelle, reste dans l'ancienne foi, tandis que tous ceux, même les plus ignorants et les plus humbles, qui ont accueilli et compris la parole de Jésus, sont déjà entrés dans la nouvelle (*Matth.*, xi, 9-16). Jésus sentait qu'il portait en lui, je veux dire dans la conscience de son rapport filial avec Dieu, tous les biens moraux essentiels du Royaume; il savait qu'en réalisant la justice du Royaume dans les cœurs affamés et altérés, il posait un germe d'où sortirait tôt ou tard, à la volonté du Père, la gloire promise. Mais, ayant cette conception si nouvelle et si éloignée de la notion vulgaire, il devait prêcher nécessairement l'Évangile du Royaume avant d'en faire connaître le roi. L'œuvre devait manifester et légitimer l'ouvrier. Cet ordre et cette succession étaient d'une nécessité absolue dans le plan de Jésus; mais au fond, cette œuvre est d'une conséquence suivie et n'implique pas moins, dans toutes ses parties, la même conscience messianique.

Il faut toucher encore un dernier point. Jésus aimait à se désigner lui-même par ces mots : « le Fils de l'homme ». S'il avait choisi cette façon de parler, ce n'était pas sans une intention précise. Ses disciples la laissèrent tomber, parce qu'ils ne la comprenaient plus. Le Maître l'affectionnait au contraire, parce qu'elle le cachait et le révélait tout ensemble et se prêtait ainsi admirablement au plan qu'il s'était tracé. Deux idées, en effet, deux idées antithétiques s'y rencontrent : une idée d'humilité, de faiblesse et de dénuement qui fait que Jésus semble s'effacer et se confondre avec les dernières créatures humaines, et une idée de grandeur et de gloire qui, d'autre part, à un moment donné, suivant la vision de *Daniel*, vii, 1-14, peut permettre, à ce Fils de l'homme, méprisé et méconnu, d'apparaître comme le chef du Royaume des cieux. Ce titre réservait donc l'avenir sans rien engager. Il n'était pas synonyme de Messie ; mais il n'empêchait pas qu'on ne reconnût le Messie dans celui qui se désignait de cette manière. M. Réville montre très bien dans l'Ancien Testament les origines de cette appellation; mais il en donne une

interprétation bien difficile à accepter. C'est ici que son exégèse apparaîtra surtout rationalisante et fort éloignée, croyons-nous, de la manière de penser de Jésus.

« Jésus aimait cette expression, dit M. Réville, précisément à cause de l'association de deux idées contradictoires : l'extrême infériorité de l'homme, du « fils de l'homme de Job et des Psaumes, et la dignité suprême de l'homme en soi, couronné par Dieu même dans la vision de Daniel » (II, p. 192-93). Dès lors quand Jésus dit : « le Fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés » (Marc, II, 1-12) il ne peut vouloir dire que ceci : « L'humanité pure ou purifiée, parvenue à la hauteur où elle est appelée par Dieu, efface et ne connaît plus les fautes qui ont prolongé son état antérieur d'infirmité morale » (p. 194). Lorsque nous lisons que « le Fils de l'homme est maître du sabbat », ou lorsque ce Fils de l'homme, jugeant les vivants et les morts, déclare que ceux qui ont visité les pauvres, les prisonniers, aidé les petits enfants, l'ont visité et aidé lui-même, cela veut dire « le principe d'humanité personnifié, dont Jésus est, en ces circonstances, et l'organe et le représentant ». Le bien que vous avez fait aux pauvres et aux malades, vous l'avez fait à l'humanité qui souffrait et gémissait en eux. « Ainsi, continue M. Réville, le Fils de l'homme désigne dans la pensée de Jésus quelque chose de plus qu'un individu, qu'une personne, fût-ce celle de Jésus ; c'est la personnification d'un principe transcendant et immanent à tous les individus, dont la somme fait l'humanité ». Avec une intrépidité digne d'admiration, il applique cette interprétation jusqu'à la fameuse affirmation de Jésus devant Caïphe qui lui demande : « Es-tu le Christ, le Fils de Dieu ? — Tu l'as dit, et, du reste, je vous le déclare, désormais vous verrez le Fils ds l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » Cette réponse s'inspirait du passage de Daniel tenu par tout le monde pour messianique. « Jésus, ajoute M. Réville, avait dû en tirer la prévision du triomphe définitif de l'homme, de la religion humaine, de la conscience humaine, sur toutes les puissances de l'erreur et du mal. En s'associant, par l'énergie de sa sympathie pour l'homme, à ce Fils de l'homme céleste ou idéal, il s'en considé-

rait comme l'organe ou le porte-parole » (p. 389). Mais qui ne fera ici cette réflexion : Si Jésus pensait ainsi, que ne s'est-il expliqué clairement? sa mort serait donc le résultat d'un malentendu entre lui et son juge!

C'est ici qu'éclate le plus, à mon sens, la faiblesse de ce grand et magistral ouvrage, j'entends cette tendance à prêter à Jésus des idées trop modernes, qui étaient parfaitement, non seulement en dehors de sa pensée, mais encore de son horizon intellectuel. Nous ne pensons pas qu'aucun historien qui se sera pénétré du cercle de notions essentielles où était nécessairement enfermé un esprit sémitique du temps de Jésus, puisse suivre jusqu'au bout l'interprétation de M. Réville, de quelques réserves et explications atténuantes qu'il l'accompagne d'ailleurs. Cette doctrine de « l'humanité immanente dans tous les individus » est très belle ; on peut la prendre pour l'équivalent moderne de l'idée messianique. Mais la prêter à Jésus, sous forme intuitive et mystique ou sous forme réfléchie, peu importe, c'est, à mes yeux, positivement un anachronisme. Jésus a été plus sérieusement Juif et Juif de son temps, que cela.

Nous avons présenté d'autant plus librement ces observations critiques que le problème de la conviction messianique de Jésus agité ici, est bien le problème le plus difficile que la critique historique ait jamais rencontré. M. Réville lui-même n'est pas sans garder quelque doute sur la valeur de la solution qu'il propose, témoin les formes dubitatives, conditionnelles et atténuées dont il l'enveloppe. Nous le connaissons assez d'ailleurs et l'honorons trop comme un vétéran de la science religieuse, pour douter un instant qu'il se sente plus honoré par une discussion sérieuse que par des louanges banales. S'il n'a pas fait sur ce difficile problème psychologique une pleine lumière, il en a posé et serré les termes avec une précision toute nouvelle qui facilitera la tâche de ceux qui la reprendront après lui[1].

1) Si l'on veut avoir une explication diamétralement contraire à celle de M. Reville, il faut prendre le livre, paru un peu avant, de M. E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, 1897. Autant Jésus a paru a M. Réville peu Juif et dégagé des espérances messianiques, autant M. Stapfer le montre dépen-

VI

La dernière partie du livre est consacrée aux récits de la résurrection du Christ mis en croix. Il y faut encore louer l'exégèse pénétrante et rigoureuse des textes, la comparaison critique des témoignages. De ce côté, la critique de M. Réville ne laisse plus grand'chose à faire. Comme Renan, il explique la foi des disciples en la résurrection de leur maître par une série de visions qui se produisirent parallèlement sans doute en Galilée (Marc et Matthieu) et à Jérusalem (Luc, Paul et Jean). Le plus ancien témoignage, celui de Paul (I *Cor.* xv, 1-11), réduit le phénomène à la simple vision d'un corps lumineux et céleste. Mais, à mesure qu'on avance, les apparitions se matérialisent de plus en plus, comme il convenait pour démontrer aux plus incrédules la matérialité du fait. A la fin, chez Luc, par exemple, c'est le cadavre même de Jésus, en chair et en os, qui est sorti du tombeau, se fait palper, mange, vit, durant quarante jours mystérieusement de la vie terrestre, et puis est enlevé au ciel comme Hénoch ou Élie.

Le seul fait objectif bien attesté selon M. Réville, c'est le tombeau trouvé vide. S'il explique les visions, par l'état d'âme consterné d'abord, surexcité ensuite des disciples, il explique le tombeau vide par l'hypothèse que les autorités juives auront fait disparaître le corps du supplicié, par mesure de police. Tout cela reste fort obscur et nous ne sommes plus en état, je crois, d'en dissiper le mystère.

L'ouvrage enfin se termine par des conclusions d'ordre moral et religieux, éloquemment développées, sur l'idéal chrétien qui se dégage de l'enseignement et de la vie de Jésus, et qui reste, quoi qu'on puisse dire ou faire, l'idéal de l'humanité moderne.

Tous ceux qui sont aptes à lire et à comprendre un tel livre

dant des idées juives et prisonnier de l'eschatologie et du messianisme de son temps. Ce sont deux exagérations en sens contraire, dont le conflit peut et doit servir à mettre la critique historique sur la voie d'une solution.

remercieront M. Réville de le leur avoir donné. Personne même ne le discutera sans en profiter. C'est la première biographie scientifique de Jésus que la France aura lue. De l'œuvre de Renan, on avait beaucoup plus retenu et imité le côté esthétique et romanesque que la préparation critique et la science extraordinaire qui lui servaient de fondement. Aussi, tandis que, d'une part, se répétaient immuables les Vies de Jésus orthodoxes que dicte impérieusement à leurs auteurs la dogmatique de l'Église, on a vu, de l'autre, romanciers et poètes, théosophes mystiques et érudits amateurs, broder à l'envi sur le canevas des évangiles, leurs imaginations ou leurs systèmes de philosophie religieuse et humanitaire. Nous formons le vœu et avons l'espérance qu'au moins dans les milieux éclairés, le livre de M. Réville délivrera l'histoire vraie de la tyrannie du dogme et des illusions de la fantaisie qui l'ont dérobée jusqu'ici.

A. SABATIER.

CHOIX

DE

TEXTES RELIGIEUX ASSYRIENS

M. Craig publiait en 1895, dans l'*Assyriologische Bibliothek*, nº XIII (Hinrichs), un fascicule, sans transcription ni traduction, de textes religieux assyriens, contenant des prières, oracles, hymnes, listes de dieux, qui sont une bonne aubaine pour le mythologue.

Je donne ci-après la traduction, aussi rigoureuse que possible, des principaux morceaux de ce recueil. Les parties douteuses sont imprimées en italiques, les parties restituées ou complémentaires sont mises entre parenthèses.

Cette manière de contribuer à l'étude de la religion assyro-babylonienne me paraît la plus sage, pour ce moment, où j'estime tout essai de synthèse prématuré et forcément incomplet.

Ce n'est pas le lieu de faire la critique de la copie de M. Craig, qui ne comprenait manifestement pas ce qu'il copiait. Son travail fourmille de fautes. Les connaisseurs discerneront facilement les parties corrigées ou restituées par nous, sur le texte cunéiforme. Toutefois, M. Craig a droit à l'indulgence du grand nombre. Ces textes, relativement faciles et modernes, sont en réalité plus difficiles à copier que ceux de Telloh, par exemple, dont l'*archaïsme* et le *proto-archaïsme* n'ont rien d'effrayant, et en imposent seulement aux profanes.

CRAIG, I, § 1.

Hymne *à Marduk.*

Dieu qui crée à neuf les cieux, fabricateur de la terre,
qui mesure les eaux de la mer, qui plante l'espace,
qui demeure dans Ê-UD-UL, seigneur de Babel, maître Marduk
qui fixe les destins de tous les dieux,
qui donne le sceptre auguste à son roi qui le craint,
sois propice à ta ville de Babel!
aie pitié d'Esaggil ta maison!
par ta volonté sainte. maître des grands dieux,
que ton secours demeure sur les enfants de Babel!

CRAIG, 32.

Hymne *à Aššur.*

L'immense, le prince des dieux,
l'imposant, transcendant, maître des dieux,
Aššur, seigneur immense,
l'imposant, transcendant, maître des dieux,
... Aššur le très puissant,
(je veux louer) sa grandeur,
faire briller son nom,
de l'habitant d'Eharsaggal Kurkurra,
je veux chanter (sa grandeur).
l'habitant d'Ešarra,
à l'admiration des peuples,
je chanterai son intelligence,
pour l'éternité,
savant, au grand entendement,
créateur du (monde d'en haut),
fils d'(Anu),
grand cœur,
... le resplendissant,
... Aššur,
son esprit est comme les montagnes,
comme les constellations du ciel,
je veux célébrer son nom,
(sa sagesse) est comme les montagnes,
comme les constellations du ciel,
ta (science),
tes (conseils),
ta (science),
tes (conseils).

l'omniscient,
qui fixe les destins,
l'omniscient,
qui fixe les destins,
prince des dieux, seigneur des pays,
sa gloire je veux faire éclater,
magnifier son titre;
je veux faire éclater la gloire,
proclamer sa vaillance;
Aššur, qui fixe les destins,
je veux le révéler ouvertement;
pour les jours à venir,
je célébrerai son pontificat!
arbitre des dieux, le glorifié,
auteur des *habitations*
père d'Istar,
intelligence habile,
sa parole est obéie;
son ordre porte au loin;
vous n'en voyez pas les fondements,
vous ne fixez pas de limite à leur chiffre;
sa parole est fidèle,
vous n'en voyez pas les fondements:
haute de tout temps!
Aššur, nul dieu ne l'a apprise;
leur sens est incompréhensible;
nul dieu ne l'a apprise;
leur sens est incompréhensible!

sa ...
. . . . .
(il terrasse)

nul n'y pénètre!
il brise les montagnes;
quiconque se fie à ses propres forces!

(16 lignes).

Anu, Bêl, Ea,
qui dans l'Upšuginna, d'Aššur
ont dit : Assurbanipal vicaire d'Aššur,
de fils et de petits-fils,
d'un cycle de règne lointain,
afin qu'il ait sur les lèvres
(O vous) à qui comme à moi, Aššur

(sachez), le nom d'Aššur est grand,
Glorifier Aššur, seigneur des seigneurs,

Bêlit et les dieux.....
célèbrent la suprématie
qu'Aššur seul le comble lui-même
de jours prolongés,
qu'il lui fasse aimer Ê-šarra
et proclame sans cesse :
mettra en mains de gouverner hommes et pays,
sa divinité immense!
le vaillant, est bon!

Craig, pl. I, § 2.

Hymne *à Ištar.*

Puissante, sublime, la plus grande des déesses,
Zarpanit, héraut des étoiles, habitante d'Ê-UD-UL,
la plus accomplie des déesses, qui se revêt de lumière,
voyageuse céleste, elle soupèse la terre!
Zarpanit, au trône élevé,
ma dame est resplendissante, sublime, élevée
parmi les déesses, elle est sans pareille!
se chargeant de la faute, intercédant,
conservant l'homme prospère, rendant prospère l'homme tombé,
terrassant l'impie qui ne craint pas sa divinité,
bienfaisante au captif, secourable et relevant l'innocent,
qui bénit l'esclave, et bénit quiconque invoque son nom
sur le roi qui la vénère, sur son vicaire,...
sur les citoyens fils de Babêl qui lui présentent ses hommages,
(que sa faveur demeure...) !

Craig, 15.

. . . . .
déesse des céréales, *dispensatrice de l'aliment*
la vaillante, Ištar des combats,
dame qui habite dans la gloire, se revêt de magnificence,
chalumeau et flûte, dont le son est doux,
ta face est vénérée, dans toutes les contrées!
fléau des combats, géante de ciel et terre, la bienfaisante.
la sublime Ištar, reine des pays,

la guerrière Ištar, auteur de l'humanité!
elle précède les troupeaux, aime les bergers,
de tous les pays, du monde entier, elle est le pasteur!
On s'incline devant toi, on se courbe devant toi, on te recherche,
tu fais droit à *leurs réclamations*, tu juges leur cause!
Sans toi, le fleuve ne s'ouvre, ni le fleuve ne se ferme
qui apporte abondamment la vie; sans toi, la rigole ne s'ouvre,
la rigole ne se ferme, où se désaltère la multitude des hommes!
Sans toi, plus de dîme, portion, offrandes, mets en don!
Ištar, dame miséricordieuse, je contemple ta face!
« des herbes, et des herbes pures avec du lait pur place!
un *bon rôti* sur une poêle dispose-moi et rassasie-moi! »
(Oui,) je t'immolerai des moutons, victimes pures, les plus saints des animaux des champs.
Je prodiguerai à ton peuple les brebis de Tammuz!
Je vouerai des mets aux prêtres et prêtresses, devins et devineresses!
Je te consacrerai toute pierre précieuse...
Lorsque tu chemineras ton chemin,
fais rétrograder le mal, qu'il s'en aille de devant toi!
lorsque tu passes le fleuve Ḫubur,
conjure-le, Ea, et qu'il ne revienne plus!
lorsque tu traverses la plaine,
conjure-le, ô plaine, et qu'il ne retourne plus!
lorsque tu fais lever les bêtes des champs,
que les bêtes le fassent fuir, et toute la plaine!
Sauve l'homme malade, afin qu'il glorifie ta divinité!
qu'il célèbre ton œuvre, parmi la multitude des hommes!

Craig, 55-54.

Hymne *à Ištar.*

. . . . .
(elle porte) un glaive effilé, insigne de sa divinité;
à droite, à gauche elle prépare la lutte
aînée des dieux, dont le combat fait les délices.
elle marche à la tête de ses sept sœurs!
d'habiles chanteurs s'inclinent devant elle!
Ceux qui jouent le *psaltérion*, le *šebiti*, le *kanzabi*,
la flûte, le *ṣinniti* et l'*arkâ*...
les musiciens du sanctuaire, les guets du matin
ravissent (son cœur) avec de beaux (chants)!
. . . .
fiancée d'Esaggil et d'E-(zida)
épouse du dieu Mu'uati, chérie de Sin
que les dieux ont nommée souveraine parmi les déesses;
affaiblis le *mal*, ô guerrière des déesses!

la vaillante qui adoucit le sort du guerrier,
. . . . . qui préserve le combattant,
. . . jusqu'à la fin des jours!

. . . .

(*heureux*) l'homme qui ne (l'abandonne) pas!
elle l'entourera de protection sur son chemin!
sage et habile celui qui (ne l'abandonne pas)!
envers serviteur et servante, sa main est (bienfaisante!)
sans elle, que pourrait-on faire?
Sévis, bouleverse, procure *ta* gloire!
dispose les jours de chaque mois, ô miséricordieuse,
qui dirige l'homme sincère, comble l'homme déchu!
écoute les contrées proclamant Nanaï souveraine!
resplendis, ô brillante! sois grande, ô magnifique!
sois sublime, ô gigantesque! lutte, ô vaillante!
domine, range en bataille les nuées devant *toi*!
(Et maintenant) repose, ô fille de Sin, demeure dans ton séjour!
bénis le roi fidèle qui touche ton sceptre.
le pasteur d'Assyrie, ton suivant!
fixe-lui un destin de vie longue!
assure son trône, prolonge son règne!
garde Ḫarsagki, son attelage,
comble-le de revenus, fortifie son corps!
la *malfaisante* sauterelle, qui détruit les céréales,
le criquet dévastateur qui tue les arbres,
et interrompt l'offrande à dieu et déesse,
de ton serviteur, ô Bêl, de ton favori, ô Bêlit —
que par ton ordre, ils soient réduits en poussière!
que les génies tes ministres (les refoulent)
sur les montagnes et dans les fleuves!

Craig, 43.

Hymne *à Ninip*.

. . . . . le transcendant par l'intelligence,
arme des combats et batailles, dans la main des princes divins, de Marduk!
quand il se charroie en bataille, les cieux grondent;
à la violence de son cri, les abîmes se troublent;
quand il lève son arme, les dieux s'en retournent;
à son choc puissant, nul ne s'oppose;
géant qui parmi tous les dieux n'a pas de rival;
dans le firmament splendide, est le parcours de sa marche;
dans l'E Kur, magnificence de temple, élevé est son sanctuaire;
dans l'orage, ses armes resplendissent;
de ses flèches, il bouleverse les cimes neigeuses;

de la vaste mer, il *entoure* l'immensité;
Fils d'Êšarra est son nom, champion des dieux, son titre;
à rez de base, *seigneur* des dieux et *des* peuples
devant son arc puissant, les cieux s'arrêtent :
du palais de ténèbres, il est chef et régisseur...

CRAIG, 35.

Hymne *à Nusku.*

A Nusku, maître grand, juge (des dieux),
lumière brillante, qui éclaire la nuit,
dieu auguste qui illumine le dieu et l'homme, qui éclaire l'obscurité!
Nusku, grand, vaillant, qui brûle les méchants,
promulgue loi et décret, châtie la faute!
donateur des offrandes, qui fait flamber la révélation devant (les hommes)
fils d'E-kur, le grand, qui (brille) comme Nannar;
le porteur de l'oracle du dieu souverain, gardien des décisions,
il pénètre tout dessein, il promulgue les oracles!
juge du droit, il voit l'intérieur de l'homme; comme le dieu Nâru
il fait luire le droit et la justice, il pour(suit) le méchant
. . . . . élevé, il glorifie les bienveillants, son ordre n'est pas (enfreint),
(il afflige) le mauvais, il perd le méchant, il poursuit la faute,
. . . (établi) pour conférer sceptre et (conseil)...
. . il agrée la prière, (enclin) à exaucer...
. . il conduit l'homme sincère...
. . .

CRAIG, 9.

Hymne *à Assurbanipal.*

Je chanterai Assurbanipal...
le pieux, le clairvoyant, sur qui se complaît le regard du dieu...
et de Nanaï, la dame des grands dieux...
Assurbanipal votre prêtre...
Assur, bénis sa royauté...
Nabû, bénis ses flancs...
Sin, assure son trône...
que les peuples célèbrent son nom, ô Nabû...
sous le règne d'Assurbanipal...
aux jours où (il étendit) les confins...
Nanaï, dans la sincérité de son cœur...
regarda favorablement le roi Assurbanipal...
dans la ville sa résidence...
elle agréa ses prières
dans sa ville splendide...
Assurbanipal roi...
gouverne son peuple...

le seigneur des rois au gré (de son cœur)
a écrasé (ses ennemis)...
Bêlit, dans la sincérité de son cœur,
(favorise) Assurbanipal.
Sous le règne d'Assurbanipal
il a expulsé de la ville (tout mal) ;
quiconque l'a vu, chante Assurbanipal ;
les peuples l'ont entendu, et accourent,
Bêl et les génies ses minis(tres le félicitent)!

CRAIG, 5.

Colloque d'Assurbanipal et du dieu Nabû.

. . . . . J'adhère fortement à toi, Nabû, dans l'assemblée des dieux
mes ennemis n'atteindront pas à mon âme
. . . je me tiens devant toi, ô champion des dieux tes frères
(moi) Assurbanipal, à jamais, pour toujours,
je suis prosterné aux pieds de Nabû ;
(ne me délaisse pas), Nabû, au milieu de mes ennemis !

Moi Nabû, je suis avec toi, Assurbanipal, jusqu'à la fin des jours ;
tes pieds ne fléchiront pas, tes mains ne faibliront pas,
jamais, tes lèvres ne se fatigueront en ma présence,
ta langue ne fourchera pas sous ton palais ;
car je t'ai donné une parole bonne,
je marche devant toi et introduirai ta personne dans Ê-mašmaš.

Et Nabû dit encore : Elle est bonne cette tienne parole,
pour approcher du dieu Ur-Kittu,
ta personne dont je suis l'auteur, pour implorer assistance dans Ê-mašmaš,
ta destinée dont je suis l'auteur, pour être agréée ;
Je te conduirai au temple de la souveraine du monde,
tu te présenteras toi-même, et elle rendra longs les jours d'Assurbanipal.

Courbé dans sa *robe*, Assurbanipal se présenta à Nabû son seigneur :
« Que ton secours opportun, ô Nabû, ne m'abandonne pas.
« Ma vie est écrite sous tes yeux, mon âme est confiée au sein de Bêlit.
« Que ton secours opportun, puissant Nabû, ne m'abandonne pas, au milieu de mes ennemis ! »

Un vent répondit par la bouche de Nabû son seigneur :
Ne crains pas, Assurbanipal, je te donne longue vie ;
de souffles bons, je pourvois ton âme !
Cette mienne bonne parole te bénira dans l'assemblée des grands dieux !

Assurbanipal ouvrit ses bras et s'approcha de Nabû son seigneur :
Celui qui a embrassé les pieds de la souveraine de Ninive ne peut perdre dans l'assemblée des grands dieux,
Celui qui s'est associé à la clientèle de Nabû ne peut péricliter parmi ses ennemis !
Au milieu de mes ennemis, ne m'abandonne pas, ô Nabû !
Au milieu de mes *persécuteurs* ne m'abandonne pas !

O petit, ô Assurbanipal, je t'ai confié à la souveraine de Ninive,
O pauvre, ô Assurbanipal, je t'ai placé dans le sein de la souveraine de Ninive!
de quatre mamelles placées près de ta bouche, tu en as sucé deux, des deux autres, tu couvres ta figure :
et tes ennemis, ô Assurbanipal, se perdront comme les... à la surface de l'eau...
tu les briseras à ton approche, comme les..... devant un puissant...
et tu resteras, debout, Assurbanipal, face aux grands dieux, pour glorifier Nabû!

CRAIG. 56 et suiv.

Litanies.

. . . . .
Que le dieu KA-DI et Marduk seigneur du sanctuaire du milieu, que Daïanu,
que Êa et Damkina, Bêl et SILIG-MULU-SAR
que... et Hasisu, que le grand Monstre, le Chien furieux, le Scorpion...
que Zû (dieu des tempêtes), le Taureau, le Bélier, le Poisson, les Gémeaux, le Capricorne...
que KI-SAR (le monde inférieur) et l'Abîme
que *Marduk* seigneur du Cèdre (sacré), Marduk maître de la tour à degrés,..
. . . . le père Marduk...
que Bêl-Portier, Samas-Portier, Aḫiya...
que AZAG-SUD, la biche du Cèdre (sacré)...
que Marduk, seigneur d'Ezida, les portes de Marduk...
que Samas, Aa, Sirnene et Maḫar
que Samas, seigneur de la justice, et la grande Anunit...
que SIR-KAS-TUM...
que LUGAL-GIS-A-TU-QAB-KIŠ qui navigue sur le fleuve divin, qui porte...
que Marduk, le retentissant, Ninip et Nusku...
et la Nautonnière des dieux sur les *gouffres*...
que E-MA-SA-QA-BU-SA, Tašmetum la dame du temple PA-LUL-LUL-NU-DA...
que Išum, maître des jugements, Labakkal..
que Ramman, seigneur de *Lal*-urki, Sala, Misirru et Sarrat ..
que les dieux de la nuit, l'étoile Kakkabu, l'étoile Niru, l'étoile Sibzianna...
que le Tigre, l'Euphrate, les canaux Mekalkal, Dur-Kib-a...
que les canaux Si-tar, Araḫtum cher à Marduk te délivrent t'absolvent !..
que le dieu Magrat-Amatsu, ministre qui promulgue les grâces...

Absout de la faute, rend heureux le présage, fait miséricorde, le *puissant*...
que le dieu de l'Esaggil, selon son bon plaisir, et...
par son sentiment favorable et sa volonté propice t'accorde la délivrance,
(dans la) joie du cœur, qu'il te délivre et la peine s'en ira ..

que les... de la maison, que les génies *šêdî*, de la maison, que les génies *lamassi*, de la maison,
que le Foyer de la maison te délivrent et t'absolvent !

que Kilili (la Couronne) reine des assemblées, Kilili qui fait s'exprimer les lèvres en paroles,
que les Anunnaki et..... la Majesté, les grands dieux,
..... que Bêlit..... Nabû.....
..... que Šuzianna..... et Azag.....
que Nin..., que Diš-Ka-si, les dieux du temple...
que les dieux du temple Sumedu te délivrent, t'absolvent !
que les dieux de la ville de Kiš et de Haršag-Kalama
que IP-rubutum, Bêlit, IP-rubutum...
que Nin-Ê-anna, Zamalmal arme des grands dieux...
que Istar, Nanai, Kanišurra, Sin de Qaṭṭišaki, Rammân, seigneur du...
que Papsukkal qui réside à Bît-Akkil, Nergal qui réside à Kutha,

que Išum et Šubulal, les dieux du Tigre et de l'Euphrate, te délivrent et t'absolvent !

que Nabû le seigneur des *enclos*, Nabû et Tašmetum,
que Nabû et Nanaï te délivrent et t'absolvent !

que Sarratum, Zarpanit, *la dame propice*,
que Kibî-dunqi et Hussisi-amil...
..... et *le nom de la porte de son seigneur*, la porte et le dieu KAL... te délivrent et t'absolvent !

que Anunit de Babel, la reine de Babel, Isimilku et Maku...
que le seigneur du temple de la Piété, le seigneur bon, Bêl seigneur du temple du *qân urulli*, Rammân, seigneur de...
que Dilbat, Iptemal et Lagamal, Nabû seigneur du...
que les dieux de Dilbatki, Barsipa te délivrent !

que les dieux du temple de la Vie, ceux du temple d'Abondance, Bêl...
que Ninip, Rammân, Sala, Miširru...
que tous ceux qui résident dans Ê-Mah, Nin-Êanna la reine de... te délivrent et t'absolvent !

que Marduk, seigneur du *réservoir*, Nabû et Tašmetum te délivrent et t'absolvent !

que Silig-Mulu-Sar-Portier, Isartu...
que .... istibeli, Apu, Ta ...na...
le seigneur des *sources* et des fleuves. .

que ..... mar, les dieux des *libations*...
que ..... Martu, seigneur du temple de la Crainte, le dieu.....
. . . .
(te délivrent et t'absolvent!)

Craig, 22.

Oracle à Asaraddon (fragment, col. II).

Je livrerai les Gimirrai entre ses mains,
je mettrai des fers au pays d'Ellipi!
Aššur lui donnera les quatre coins du globe,
il se lèvera de sa maison,
il grandira sa maison!
il n'est pas de roi pareil à lui,
il brillera comme le soleil levant!
(C'est l'oracle favorable qui avait été placé devant Bêl-Sasurri, devant les dieux.)
Voici que les Ḫarḫaréens
se ruent contre toi, t'attaquent,
t'assaillent! Toi tu ouvres
la bouche : Grâce, Assur! —
et j'ai entendu ton cri.
et de la porte des cieux,
je les couvre de ḥonte!

Dans le bûcher, je les décime,
toi, tu occupes leur forteresse;
je les fais lever devant toi,
et gagner la montagne;
je fais pleuvoir sur eux des pierres de malheur!
je brise tes ennemis,
de leur sang je remplis le fleuve!
qu'ils voient et qu'ils soient jetés par terre!

C'est l'oracle favorable trouvé devant la statue.
Cette tablette des volontés d'Assur
est portée sur..... devant le roi;
on l'arrose de bonne huile,
on y sacrifie des victimes,
on la parfume de parfums,
on en fait lecture devant le roi.
. . . . .

Craig, 26.

Oracle de Bêlit.

Bêlit est majestueuse, une (déesse à la voix) retentissante!
Voici l'oracle de Bêlit, au sujet du roi : Ne crains pas, Assurbanipal!

Selon que je t'ai promis, je ferai et te donnerai,
afin que sur les hommes des quatre langages et la *demeure* des grands,
tu exerces la royauté !
ta (sen)tence, loin du palais de ton gouvernement,
enchaînera *mal* et *maléfice* !
Les rois des contrées diront entre eux :
« Allons contre Assurbanipal *qui devient vieux*,
il a fait la loi à nos pères et à nos ancêtres !
qu'il brise sa puissance contre notre forteresse. »
Bêlit répond : (Les rois) des pays
je les *détruirai*, *subjuguerai* puissamment, je mettrai (des fers) à leurs pieds !
ils *craindront* ta splendeur ; comme Elam, je traiterai Gimirra !
j'arracherai les arbres, briserai les arbustes, les mettrai en morceaux !
quelque pays que ce soit, je le changerai en désert.
Le *prince* et les gouverneurs ?
tu diras : *où le prince*, les gouverneurs ?
le *prince* se réfugie en Muṣur, les gouverneurs s'échappent !
Toi dont Bêlit est la mère, ne crains pas ! toi que Bêlit d'Arbèles a enfanté, ne crains pas !
(Je suis) comme une mère *sur son fruit*, tu es dans sa main !
Comme un *bijou*, je te place entre mes seins !
tes grands biens, l'abondance de ta richesse conserve, conserve ce que je t'ai acquis !
ne crains pas, ô petit que moi-même j'ai élevé !

V. Scheil, O. P.

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT[1]

Lorsque, en 1869, J. F. MacLennan attira le premier l'attention sur l'ensemble de pratiques religieuses et de coutumes sociales que l'on désigne sous le nom de totémisme[2], il s'attacha surtout à montrer que le clan totémique, qu'il identifie avec la famille de type maternel constitue, l'un des termes nécessaires de cette longue série de transformations dans la structure des groupes familiaux qui a abouti au mariage monogamique et à la filiation en ligne masculine. A ses yeux, tous les groupes ethniques ont dû, au cours de leur évolution, traverser ce stade où les membres d'un même clan maternel, auxquels il était interdit de s'unir les uns aux autres par les liens du mariage, ne se reconnaissaient nulle parenté avec les familles de leurs pères ni avec leurs pères eux-mêmes et faisaient remonter leur origine commune à un premier ancêtre à forme animale ou végétale, qui était en même temps le générateur des animaux ou des végétaux de même espèce que lui. L'animal totem était pour chacun des membres de son clan un parent au même titre que les hommes et les femmes qui faisaient partie de ce groupe et, comme tel, il était assujetti envers eux tous aux mêmes obligations auxquels ils étaient tenus les uns envers les autres et il était en droit d'attendre d'eux les mêmes services qu'il leur rendait et d'exiger la même attitude amicale qu'il avait lui-même ; cette attitude, les membres du clan étaient formellement obligés de la conserver envers tous les animaux ou toutes les plantes qui appartenaient à l'espèce qui leur était unie par les liens d'une commune filiation et, comme ces animaux et ces plantes étaient considérés par eux comme investis d'une puissance supérieure à la leur, d'une puissance

1) F. B. Jevons, M. A., Litt. D., Classical tutor in the University of Durham : *An Introduction to the History of Religion*. Londres, Methuen et Cie, 1896, in-8°, XII-443 pages.

2) *Fortnightly Review*, n. s., t. VI (1869, 2e semestre), pp. 407 et 562), et t. VII (1870, 1er semestre), p. 194.

même en certains cas presque divine, cette amitié cordiale, qui est caractéristique des rapports qui existent entre un sauvage et son totem, se mêlait d'une sorte de vénération attendrie et de crainte respectueuse qui pouvait aller parfois jusqu'à une véritable adoration et se traduisait aux dehors par des pratiques rituelles, fort analogues à celles qui étaient en usage dans les cultes funéraires. Le culte totémique, analogue par certains côtés aux cultes ancestraux, s'adressait à la fois et aux animaux ou aux plantes d'une certaine espèce et à leurs premiers générateurs, qui se survivaient à eux-mêmes en des incarnations perpétuellement renouvelées dans les membres humains et non humains du clan.

C'est à ces rites religieux, caractéristiques d'un certain type d'organisation sociale que Mac Lennan croyait pouvoir rattacher d'une manière exclusive l'origine du culte des animaux et des plantes. Pour lui, l'existence d'honneurs divins accordés à des plantes ou à des animaux constitue une véritable preuve que des coutumes et des institutions totémiques ont existé à une date plus ancienne dans le groupe ethnique où survivent ces cultes adressés à des divinités thériomorphiques ou phytomorphiques, et la présence des rites et des croyances totémiques chez un peuple donné est à son tour l'indice certain qu'il se trouve encore à cette phase de l'évolution familiale à laquelle correspond le clan maternel exogamique, ou du moins, qu'il l'a traversée. C'est donc l'aspect sociologique du totémisme qui avait tout d'abord conquis l'attention de Mac Lennan et c'est comme fait social bien plutôt que comme phénomène religieux que cet ensemble de coutumes rituelles a été étudié par lui. Le conservatisme religieux avait assuré en plusieurs groupes ethniques la survie de certaines pratiques, qui trahissaient des sentiments de vénération et d'amitié pour telle ou telle espèce animale, alors que l'organisation familiale à laquelle ces pratiques sont normalement liées avait disparu ; on avait ainsi un moyen d'affirmer, en vertu d'une induction analogique, l'existence chez un peuple, où l'on n'en retrouvait plus que des traces éparses et à demi effacées, de ce clan maternel polyandrique dont l'illustre anthropologue anglais tendait à faire un stade nécessaire de l'évolution des sociétés humaines.

Aussi, admettant le totémisme comme un fait, ne s'est-il pas fort préoccupé de déterminer, avec une rigoureuse précision, la nature du lien qui unit l'animal totem aux membres du clan qui porte son nom ; il est certain néanmoins qu'à ses yeux il existe non seulement des relations de parenté entre les animaux et les hommes qui font partie d'un même groupe totémique, mais il y a un véritable rapport de filiation de la fa-

mille humaine à l'espèce animale. Le culte que reçoit cette sorte de dieu collectif est en somme assimilable en une large mesure aux autres cultes ancestraux : c'est en tant qu'ancêtre que le *totem* est adoré et encore faut-il dire qu'il est plus souvent encore l'objet d'une vénération affectueuse pareille à celle qui s'adresse aux parents morts, que d'un véritable culte, bien qu'on attende de lui, à n'en point douter, une efficace protection et de multiples services. Si on a pour lui plus d'attentions peut-être et si on a recours à lui avec plus de confiance qu'aux âmes de la plupart des morts, c'est qu'on le suppose doué d'un plus grand pouvoir et il semble qu'il se trouve placé au même rang qu'occupent les esprits des chefs les plus renommés et des sorciers les plus habiles et ces hommes surhumains et doués d'une puissance magique sur la nature, ces prêtres-rois dont M. Frazer a étudié si magistralement les fonctions fécondatrices dans le *Golden Bough.*

Il faut d'ailleurs reconnaître que Mac Lennan déclarait en termes exprès, à la fin de son mémoire, qu'il ne prétendait point avoir donné de l'origine du totémisme une explication satisfaisante, mais seulement avoir émis une hypothèse qui permettait de rendre raison de l'association étroite de certaines plantes et de certains animaux au culte et à la légende des dieux anthropomorphiques et aussi du culte direct dont ces animaux et ces plantes avaient été l'objet chez divers peuples de l'antiquité.

E. B. Tylor[1], Lewis Morgan[2], E. Clodd[3], L. Fison et A. W. Howitt[4], A. Lang[5], Girard de Rialle[6], etc. ont à la suite de Mac Lennan repris l'étude de la question du totémisme, mais ils se sont placés d'ordinaire au point de vue même où s'était placé l'auteur des mémorables articles de la *Fortnightly Review*, point de vue auquel il était du reste demeuré fidèle dans les pages qu'il a consacrées à ce sujet dans ses *Studies in Ancient History* (1886)[7]; aussi est-ce à analyser la structure du groupe familial totémique et à rechercher les relations qui unissent aux conceptions totémiques les multiples règles d'exogamie que ces écrivains se sont spécialement attachés.

1) *Researches into the early History of Mankind* (3e éd. 1878), p. 284 et seq. *La civilisation primitive*, t. II, p. 305-8.

2) *Systems of affinity and consanguinity in the Human family* (*Smithsonian Contributions to Knowledge*, t. XVI, 1871), *Ancient Society*, 1877.

3) *Myths and Dreams* (1885), p. 99 et seq.

4) *Kamilaroi and Kurnai* (1880).

5) *Custom and Myth* (1884); *Myth, ritual and religion* (1887).

6) *La Mythologie comparée* (1878).

7) Cf. *The Patriarchal theory* (1887)

Un certain nombre d'historiens de la religion toutefois et, au premier rang A. Lang, se sont servis de ces faits pour mettre en lumière les idées propres aux non-civilisés sur la parenté qui relie les uns aux autres tous les êtres de la nature et en particulier l'homme aux animaux, tandis que d'autre part ils cherchaient dans ces institutions et ces croyances l'explication des cultes thériomorphiques de l'antiquité classique et de l'Égypte ancienne et réussissaient à fournir ainsi des interprétations, qui semblent satisfaisantes, de rites et de coutumes traditionnelles, demeurés jusque-là désespérément obscurs, en même temps qu'ils ouvraient à l'exégèse mythologique une voie nouvelle qui la devait conduire à de multiples découvertes. Mais A. Lang, pas plus que Mac Lennan ou Tylor, n'a cru pouvoir formuler sur l'origine du totémisme, ni par conséquent sur sa signification religieuse et le rôle qui lui revient dans la genèse des croyances et des pratiques qui sont communes aux divers peuples non-civilisés et ont survécu dans les cérémonies et les légendes des peuples aryens et sémitiques, une hypothèse qui ait pour elles des chances sérieuses d'exactitude; il semble même, à en juger par les opinions qu'il exprime dans son dernier livre[1], qu'en l'état actuel de nos connaissances la question soit, à ses yeux insoluble. Il écarte de parti-pris les tentatives d'interprétations qui ont été faites par Robertson Smith et surtout par J. G. Frazer, et il paraît considérer comme erronés et dangereux les rapprochements établis par l'auteur du *Golden Bough* entre les véritables *totems* et ce qu'il appelle les *sex-totems* et les totems individuels (le *tamaniu* des Mélanésiens, l'*ihlozi* des Zoulous, le *nagual* des Indiens de l'Amérique centrale, l'*animal médecine* ou *manitou* des Peaux-Rouges, etc.), rapprochements qui pourraient seuls cependant permettre de déterminer la portée veritable et l'origine probable de cet ensemble de conceptions, de rites religieux et d'institutions sociales. Il regarde le totémisme comme un fait ultime au delà duquel, faute de documents, nous ne saurions remonter et qui, s'il peut servir à rendre compte d'un grand nombre d'usages et de légendes qui, sans les idées et les pratiques qu'il implique, resteraient pour nous mystérieux, doit demeurer lui-même inexpliqué. Il voit, au reste, dans le lien totémique essentiellement un lien de filiation, et comme il n'a garde, d'ailleurs, de rattacher au totémisme tous les cultes thériomorphiques et phytomorphiques, ni toutes les coutumes cérémonielles relatives aux animaux, il tend à ne séparer point des autres formes des cultes ancestraux ce type particulier de la religion de la famille.

1) *Modern Mythology*, 1897, p. 70-91

Mais si les mythologues, qui se sont attachés particulièrement à l'étude de l'antiquité classique en s'inspirant de la méthode et des idées de Lang, L. R. Farnell[1] par exemple ou Miss Harrison, ont imité sa discrétion, parce que leur but, comme le sien, était seulement, lorsqu'ils se référaient aux pratiques et aux conceptions totémiques, d'expliquer la présence dans la religion et la poésie légendaire de races parvenues déjà à un haut degré de culture, de pratiques et de traditions en apparence absurdes et grossières, en complète discordance dans tous les cas avec les manières de sentir et de penser alors dominantes, des tentatives avaient été faites antérieurement pour donner de cette coutume de rattacher comme à leurs ancêtres les membres d'un clan à certains animaux ou à certaines plantes, une interprétation rationnelle.

Lubbock[2] et Herbert Spencer[3] ont tous deux, et autant qu'il semble, indépendamment l'un de l'autre, fourni des faits une même explication que Tylor a reproduite dans *La Civilisation primitive* sans l'accepter du reste pour son compte. Ils font l'un et l'autre remonter l'origine du totémisme à la pratique, qui est en effet très générale chez les non-civilisés, de donner aux enfants ou aux guerriers le nom de tel ou tel animal, de telle plante ou de tel objet naturel. Lubbock admet que la famille qui a pris ainsi son nom d'un animal en arrive par degrés à éprouver pour l'espèce tout entière à laquelle elle se sent liée, d'abord de l'intérêt, puis du respect, puis enfin une sorte de superstitieuse vénération. Cette vénération, très analogue à celle que les membres de la famille ressentent pour leurs ancêtres, les entraîne à user envers leurs totems des mêmes égards pieux dont ils usent envers leurs parents morts, et de cette confusion qui s'établit entre des rites et des sentiments primitivement distincts, surgit au jour la pensée qu'il existe entre le clan humain et l'espèce animale dont il porte le nom des rapports de parenté; des mythes apparaissent pour expliquer leur existence et l'idée se confirme graduellement que les animaux et les hommes qui sont membres d'un même groupe ont une commune filiation. Telle est du moins la théorie qui semble se dégager du livre qu'a consacré en 1870 sir J. Lubbock à l'étude de l'état mental et de la condition sociale des sauvages.

On aurait pu tout d'abord objecter que pour que ces noms ou ces

1) *The cults of greek States* (1896).

2) *The origin of civilization and the primitive condition of man* (1870), p. 183 et seq.

3) *The origin of animal worship*, 1870 in *Essays scientific, political and speculative*, t. III, p. 99 et sq.) Cf. *Principes de sociologie*, trad. franç., t. I, p. 459-478.

surnoms individuels deviennent des noms patronymiques et peu à peu ceux de la tribu ou du clan tout entier, il faudrait qu'ils se transmissent régulièrement par hérédité des parents aux enfants, or ce n'est pas là la règle habituelle et il ne semble même pas que l'Indien lègue à son fils le nom qu'il a emprunté du *nagual* ou du *manitou* auquel il est magiquement uni. Il est d'ailleurs à remarquer que beaucoup de ces noms, et c'est ce que Spencer lui-même reconnaît explicitement, sont des noms donnés à des hommes, à des guerriers, en certaines tribus même les hommes seuls portent des noms individuels. Or dans la plupart des tribus totémiques la filiation en ligne maternelle est seule reconnue, encore que ce ne soit pas là une règle d'universelle application, comme l'avait d'abord cru Mac Lennan. On ne pourrait comprendre comment, en ce cas, le nom du père aurait passé au fils qui n'avait avec lui nulle parenté reconnue, ni comment par conséquent le surnom personnel serait devenu le nom collectif du clan. Assigner d'autre part une origine féminine à toutes ces dénominations va, ainsi que nous l'avons dit, contre toutes les analogies et toutes les vraisemblances. Mais on ne saurait guère admettre non plus que par une sorte de tradition tous les membres d'un même clan aient choisi ou se soient vu donner par leurs parents un même nom de plante ou d'animal dont ils n'héritaient pas, et qu'une dénomination collective se soit ainsi lentement formée pour le groupe auquel ils appartenaient. La chose paraîtra d'autant plus singulière, si l'on songe que les fractions d'un même clan totémique vivent souvent assez éloignées les unes des autres et dans des conditions assez différentes, en Australie par exemple. Il convient au reste d'ajouter qu'aucun exemple actuel de cette monotonie dans les appellations individuelles ne viendrait conférer à une pareille théorie la plus fugitive apparence de vraisemblance.

Mais il importe en outre de faire remarquer qu'à lire attentivement le texte de Lubbock, très concis du reste, et dont il faut chercher le commentaire dans le chapitre entier consacré au culte des animaux, on s'aperçoit que ce qu'il a tenté d'expliquer c'est seulement cette association étroite d'une espèce animale ou végétale avec les membres d'un clan, dont Mac Lennan avait mis en lumière la signification sociologique, et qu'il assigne à la croyance en la puissance surnaturelle de certains animaux et aux honneurs presque divins dont ils sont parfois entourés une origine toute différente : ce n'est pour lui comme pour E. B. Tylor qu'une des formes multiples que revêt le polydémonisme animiste, religion commune de tous les non-civilisés, auquel, par un abus des termes, il donne le nom de fétichisme.

Il n'en va pas ainsi de Spencer qui s'est proposé délibérément de résoudre dans son ensemble le problème soulevé par les cultes thériomorphiques, auxquels il se refuse à reconnaître une existence indépendante et dont il s'efforce de rattacher les origines et l'évolution à l'adoration des ancêtres divinisés et aux rites en usage dans les honneurs rendus aux mânes des défunts. Pour Herbert Spencer, toutes les manifestations religieuses et l'animisme même, cette philosophie générale des sauvages, qui leur sert à interpréter les divers phénomènes naturels, ont leurs racines dans la croyance à la survivance de l'âme et à la puissance que conservent sur les vivants leurs parents morts. Le totémisme ne pouvait échapper à la règle et il fournissait à la *ghost-theory* une d'autant meilleure occasion d'être appliquée que l'animal totem est bien en réalité considéré, dans la majorité des cas, comme le frère et le générateur à la fois des membres du clan qui porte son nom et que son culte affecte à bien des égards l'aspect d'un culte ancestral. Mais la question est précisément de savoir comment le totem d'un clan en est venu à être regardé comme leur ancètre par ceux qui attendent de lui aide et protection.

On connaît l'explication proposée par H. Spencer, c'est celle même, dans ses grandes lignes, de Lubbock, mais elle est à la fois plus compliquée, plus cohérente et plus claire; il l'a formulée à deux reprises; dans un article de la *Fortnightly Review* qui a paru peu après ceux qu'avait publiés Mac Lennan et au tome 1er des *Principes de sociologie*. L'hypothèse à laquelle il s'est rallié, c'est que le totémisme a son origine dans une série de méprises commises par les ancêtres des sauvages actuels sur le sens et la portée véritable des noms que portaient leurs parents; la coutume était fréquente en ces temps lointains, (on le peut légitimement inférer du fait qu'elle est fréquente encore), de donner aux enfants le nom de quelque objet naturel qui avait particulièrement attiré au moment de leur naissance l'attention de leurs mères ou des personnes qui les entouraient, d'un animal par exemple ou d'une plante; d'autrt part, ses qualités personnelles ont fréquemment fait attribuer à un homme fait, à un guerrier par exemple le nom d'une bête de proie, d'un oiseau, d'un reptile ou d'une plante et les femmes même ont reçu assez souvent des appellations descriptives de la même espèce. Ces surnoms, expressifs des particularités de caractère ou de structure physique d'un individu, ne se transmettent point nécessairement à ses descendants, mais il en va autrement, au jugement de Spencer, s'il s'agit d'un homme qui a acquis dans sa tribu quelque gloire par son habileté ou son courage

Si le *Loup* s'est fait une réputation de guerrier intrépide, et s'il est devenu tout-puissant parmi les siens et a su inspirer aux tribus voisines la terreur de son nom, ses fils, fiers d'appartenir à sa lignée, ne laisseront point oublier qu'ils descendent de lui et les membres de leur clan ne l'oublieront pas plus qu'eux-mêmes, enorgueillis de l'éclat qu'a jeté sur eux la vaillance et la force de leur compagnon, saisi devant ceux en qui il revit d'une sorte de crainte. Plus auront été grands le pouvoir et la célébrité du *Loup*, plus sûrement cet orgueil, mêlé d'effroi, maintiendra parmi les enfants et les petits-enfants du *Loup* et parmi ceux qu'ils ont pliés à leur domination le souvenir du nom de celui qui a illustré leur race. Et si cette famille dominante se développe et grandit en une tribu nouvelle, les membres de cette tribu s'appelleront eux-mêmes les *Loups* et c'est sous ce nom qu'on les désignera ausssi dans les tribus avoisinantes[1].

Une première objection se présente ici d'elle-même, que la théorie de Lubbock d'ailleurs nous avait déjà contraints de poser : le nom du père ne saurait guère dans la majorité des clans totémiques se transmettre à ses fils, qui ne sont pas ses parents, puisque la filiation en ligne maternelle est dans la plupart des cas seule reconnue et que la famille totémique de type patriarcal ne s'est probablement constituée qu'à une époque de beaucoup postérieure à celle où les croyances et les coutumes dont elle est destinée à nous fournir l'explication se sont formées et répandues. Or la mémoire inexacte et courte des sauvages les met hors d'état de savoir à quelques générations de distance de qui descend tel ou tel, là où la perpétuité du nom ne fournit pas sur la filiation d'indices certains et clairs, et nul ne se rappelle en réalité qui a été le trisaïeul de son voisin. Voilà donc toute une partie de la théorie qui semble d'une solidité douteuse et cependant Herbert Spencer a de l'état d'esprit des non-civilisés un sens trop juste pour faire remonter à des surnoms de femmes l'origine des noms de tous les clans totémiques, mais poursuivons.

Le langage rudimentaire et grossier du sauvage le rend incapable de distinguer nettement dans ses récits un ancêtre appelé *Loup* d'un loup véritable. Peu à peu et à mesure que l'on s'éloigne de l'époque où a vécu le vieux guerrier, la confusion se fait plus complète dans les esprits, dans les esprits surtout des enfants, entre lui et l'animal dont il porte le nom et à force d'entendre parler de leur arrière-grand-père comme d'un loup ou d'un tigre, ils en arrivent de bonne foi à se considérer comme

1) *Essays*, etc., t. III, p. 106.

les rejetons d'un tigre ou d'un loup. Comme les parents morts recevaient un culte, les honneurs qui étaient impartis aux ancêtres humains se sont étendus aux ancêtres animaux ; ils ont été vénérés et adorés, ils ont reçu des offrandes parce qu'ils ont été assimilés dans la conscience de ceux qui se croyaient leurs descendants à ces morts aux tombeaux desquels on portait des aliments, des vêtements et des armes et dont les volontés continuaient de régir la destinée des vivants. Aussi leur a-t-on bientôt accordé des âmes pareilles à celles des hommes et non pas seulement à eux, mais aux tigres et aux loups qui tirent d'eux leur origine et se trouvent ainsi les frères des membres du clan du Tigre ou du Loup. Par une extension analogique toute naturelle les animaux eux-mêmes, qui n'étaient les totems d'aucune tribu, ont été mis en possession de tous les pouvoirs qui appartiennent à l'homme, y compris, bien entendu, la puissance magique que s'arrogent les sorciers.

D'ailleurs ce ne sont pas des noms d'animaux seulement, mais aussi des noms de plantes, de montagnes, de lacs, de rivières, d'étoiles que portent les sauvages : dès lors et pour les mêmes raisons, ils en sont venus à se regarder comme les fils des arbres, des eaux, des astres ou des montagnes. Ils ont humanisé et animé ainsi la nature entière, l'ont peuplée d'esprits auxquels ils ont rendu le même culte qu'ils adressaient aux mânes de leurs ancêtres. Sous mille déguisements divers, ce sont toujours les âmes des morts qu'adorent les hommes et quel que soit l'être, plante, animal ou dieu, qu'ils invoquent dans leurs prières, le temple qui lui serait le mieux approprié, ce serait un tombeau.

Et ce ne sont pas seulement les pratiques rituelles et les institutions sociales des non-civilisés, c'est aussi la mythologie tout entière dont Herbert Spencer a cru pouvoir fournir, grâce à cette ingénieuse hypothèse, d'une féconde simplicité, une interprétation satisfaisante : les légendes relatives à la transformation d'hommes en animaux ou en plantes, aux dieux incarnés en des corps d'animaux, aux enlèvements de jeunes femmes par des animaux surnaturels, les mythes célestes et météréologiques, la croyance aux dieux composites, tels que les taureaux ailés de Babylone, tout cela s'explique aisément, si l'on songe que c'est, en ces histoires, d'hommes seulement qu'il s'agit et que les noms qu'ils portaient ont causé ces multiples méprises d'où est née la conception animiste du monde.

Ce néo-evhémérisme, qui procède en somme des mêmes manières de penser et de sentir que la théorie de M. Max Muller, prête aux mêmes objections auxquelles cette théorie prête elle-même. Expliquer par une confusion du sens réel et du sens métaphorique des mots la genèse des

mythes et transformer en une « maladie du langage » la tendance des non-civilisés à douer de vie et de pensée tous les objets de la nature, c'est là le but auquel ont longtemps tendu les efforts de l'école philologique ; or il semble bien que ce soit aussi à cela qu'aboutissent les interprétations que donne Herbert Spencer des institutions religieuses et des croyances communes aux sauvages et aux peuples de l'antiquité. Mais, d'une part, il reconnaît expressément l'étroite parenté de conceptions et de rites que, pour appartenir à des races différentes, la méthode de M. Max Müller et de ses disciples isolait les uns des autres, et, d'autre part, il laisse aux phénomènes religieux toute leur réalité et leur puissance sociale, puisque le culte auquel il ramène tous les autres, est, en effet, au nombre de ceux qui ont exercé sur le développement des sociétés et l'évolution des croyances et des pratiques religieuses l'influence la plus durable et la plus profonde.

Est-ce à dire cependant que l'explication evhémériste qui a été donnée de l'origine du culte des animaux soit plus acceptable que l'interprétation offerte par l'école philologique des mythes cosmologiques de l'Inde ou de la Grèce? Comme à Tylor et à Lang, il nous semble que non.

L'animal est très souvent et en dehors de tout lien supposé de filiation et de parenté l'objet d'un culte direct, et d'un culte qui lui est rendu non pas par un clan particulier, mais par tous les membres d'une tribu ; les bêtes de proie, les serpents, les oiseaux, les poissons reçoivent fréquemment des marques de respectueuse vénération, on leur adresse des prières, on tente par des incantations et des charmes de se rendre maître de leur volonté, on leur fait des offrandes des aliments qu'ils aiment et des objets dont ils peuvent envier la possession, parfois même on leur sacrifie des êtres humains.

Lorsque les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord[1], les Ostiaks[2] ou les Koriaks de Sibérie[3] se voient contraints de tuer un ours, ils essayent par des cérémonies propitiatoires d'apaiser ses mânes et s'efforcent de rejeter par d'ingénieux artifices sur d'autres coupables la responsabilité du meurtre. Les indigènes de Madagascar ne tuent pas sans y être contraints les crocodiles[4] ; les Foulahs du Sénégal et les Dayaks de Bornéo

1) A. Henry, *Travels and adventures in Canada between the years 1760 and 1776*, p. 143 ; J. R. Jewitt, *A narrative of the adventures and sufferings of J. R. Jewitt*, p. 117 et 133.

2) George, *Beschreibung aller Nationen des russischen Reichs*, p. 83.

3) A. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, III, p. 26.

4) J. Sibree, *The great African Island*, p. 269.

éprouvent pour ces animaux le même superstitieux respect et, pour n'attirer pas sur eux leur vengeance, évitent de les molester en quoi que ce soit[1]. Mais si quelqu'un des leurs est dévoré par les crocodiles, ils leur déclarent alors une guerre sans pitié. Les Battas de Sumatra[2] se conduisent de même avec les tigres.

Voilà donc des sauvages d'une part qui considèrent comme une faute grave et qui exige une expiation le meurtre d'animaux qu'ils investissent de facultés pareilles à celles de l'homme et de pouvoirs plus grands, et que cependant ils ne regardent pas comme leurs parents et distinguent nettement de leurs totems, et d'autre part des peuplades qui révèrent des bêtes féroces, qui leur sont si bien étrangères par le sang, que le meurtre d'un membre du clan par l'une d'entre elles créera entre le clan humain et l'espèce animale cette guerre perpétuelle qui découle de l'obligation sacrée de la vengeance familiale (*blood-feud*). Ces animaux ne sont pas attachés à un autre clan humain, c'est envers le groupe qu'ils constituent en eux-mêmes et par eux-mêmes qu'existe l'obligation de la vengeance.

Et ce sont là des faits dont on retrouve des exemples partout, à la fois chez les peuples où existent les institutions totémiques et chez ceux où elles font défaut; ces croyances et ces rites ont sans doute leur origine dans le même état d'esprit où le totémisme a trouvé la sienne, mais ils ont eu un développement indépendant, ils ne lui sont point organiquement reliés et dès lors il apparaît clairement qu'ils ne procèdent point, comme le voudrait H. Spencer, des cultes ancestraux.

Il faut du reste remarquer que ce ne sont pas seulement les animaux redoutables avec lesquels les sauvages s'efforcent de rester en bons termes. Sans doute le respect craintif qu'ils accordent aux bêtes de proie est en raison directe de leur force et de leur férocité et les sacrifices qu'ils font pour les apaiser sont souvent proportionnés (c'est le cas chez les Stiengs[3] du Cambodge) à la taille et à la vigueur de l'animal qu'ils ont tué. Mais les animaux qui fournissent aux peuples chasseurs leur nourriture et leur vêtement sont, eux aussi, l'objet d'une vénération, qui confine parfois à l'adoration, de la part de ceux qui mangent leur chair et se couvrent de leur fourrure. Or on sait que les sauvages ne consentent,

1) Rev. J. Perham, *Sea Dyak Religion* (in *Journ. of the Straits Branch of the R. Asiatic Soc.*, n° 10, p. 221). Cf. Perelaer, *Ethnographische Beschrijving der Dayaks*, p. 7; Raffenel, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, p. 84 et seq.

2) Marsden, *History of Sumatra*, p. 292.

3) Moura, *Le royaume du Cambodge*, I, p. 422; Mouhot, *Travels in the central parts of Indo-China*, I, p. 252.

que contraints par la faim, à toucher à la chair de leurs totems, et que certains d'entre eux aimeraient mieux se laisser mourir que d'y goûter; les exceptions apparentes à cette règle la confirment : c'est en des occasions solennelles que dans quelques tribus l'animal totem est cérémoniellement mis à mort en un sacrifice mystique, et la consommation collective de sa chair et de son sang constitue un sacrement véritable. Nous sommes donc en présence d'une forme du culte des animaux (et ce que nous disons des animaux, on pourrait le dire des plantes), qui ne saurait être d'origine totémique, puisqu'elle est étroitement liée à des habitudes alimentaires, qui, à des populations totémistes, apparaîtraient comme sacrilèges, si l'animal ou la plante que l'on mange était un totem.

Ajoutons que ce respect accordé aux animaux dont on se nourrit, ces honneurs par lesquels on tente de les consoler d'avoir été tués, ce soin que l'on prend de ne pas laisser les chiens ronger leurs os[1], la sépulture qu'on leur donne fréquemment, l'attention que l'on met à ne prononcer nulle parole qui puisse leur paraître offensante, les caresses que parfois on leur prodigue avant de les écorcher, que toutes ces pratiques enfin destinées à les déterminer à laisser atteindre par les chasseurs, à continuer à se reproduire et ne pas poursuivre de leur haine leurs meurtriers, tous les membres des diverses tribus qui occupent un même sol s'y assujettissent d'ordinaire, sans que le fait d'appartenir à tel ou tel clan exerce la moindre action sur la rigueur avec laquelle elles sont observées.

Enfin ce ne sont pas seulement les animaux redoutables, ni les animaux utiles qui sont adorés, mais les insectes nuisibles[2] aussi qui détruisent les récoltes et les fruits et dont les non-civilisés tentent souvent par des sacrifices et des offrandes de se concilier la bienveillance, de manière à aboutir à la conclusion d'une sorte de traité de paix avec ces redoutables ennemis. Mais il y a entre le clan et les insectes qui dévastent ses champs une sourde et constante hostilité très différente de l'affectueuse vénération qu'éprouve le sauvage pour son totem; nulles relations de filiation ne sont conçues entre l'insecte à demi divinisé et ses adorateurs, et le fait d'appartenir à tel ou tel clan n'exerce aucune influence sur les obligations qui incombent à ceux qui essayent par des dons ou des charmes magiques de désarmer les intentions malveillantes des charançons ou des chenilles, contre lesquelles ils ont à défendre leur maïs ou leurs blés.

1) F. Whymper, *Travels in Alaska and on the Yukon*, p. 186.
2) Cf. Lagarde *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimi* (Leipzig, 1856), p. 135, cité par Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, p. 424.

L'étude du culte des arbres et des plantes, l'étude surtout des cultes agraires conduit à des résultats analogues, qui ont été merveilleusement mis en lumière par M. J. G. Frazer dans le *Golden Bough*.

Ce qui nous semble ressortir de cette discussion, c'est que les animaux et les plantes ont été fréquemment l'objet d'une adoration et d'un respect où ne se mêlait nul élément emprunté aux cultes ancestraux, qu'ils ont été investis par les croyances de la plupart des non-civilisés, croyances qui ont survécu dans la mythologie des peuples de l'Orient et de l'antiquité classique, des attributs propres à l'homme et des pouvoirs naturels et magiques qu'on supposait lui appartenir.

Dès lors, il pourra sembler moins étrange que cet animal à demi humanisé et revêtu en bien des cas d'une puissance très supérieure à celle des hommes, des hommes du commun tout au moins, ait pu en arriver à être parfois considéré soit comme la demeure d'un dieu et sa visible incarnation, soit comme la forme tangible sous laquelle se manifeste aux yeux des vivants l'âme d'un mort, et l'on comprend aisément aussi que des alliances, des amitiés, des contrats de protection mutuelle aient pu nouer entre un membre de tel ou tel clan et tel oiseau, tel reptile ou tel arbre, que la bête ou la plante soit devenue le nagual, le tamaniu ou le manitou d'un enfant ou d'un guerrier.

C'est donc par une double voie que le sauvage peut être conduit à rattacher ses origines à des ancêtres animaux : d'une part, il peut être amené à penser que l'âme qui est incarnée dans l'animal ou la plante qu'il révère est celle d'un de ses parents mort depuis longtemps; d'autre part, si l'alliance conclue entre son tamaniu ou son manitou et lui prend un caractère héréditaire, je veux dire si, à son imitation, ses enfants nouent avec des animaux de même espèce de pareilles relations d'amitié, l'idée se répandra peu à peu parmi les membres du clan qu'il existe des liens qui les unissent à ces animaux assez étroitement pour qu'ils ne forment avec eux qu'un seul groupe et comme les rapports sociaux sont tous, aux premières phases de l'évolution sociale que nous puissions atteindre, conçus sur le type des rapports de parenté, ils en arriveront à les regarder comme leurs parents et à s'expliquer cette parenté avec des êtres, dont la nature, après tout, n'est pas dissemblable de la leur, par leur descendance d'une souche commune, par leur rattachement à un même ancêtre.

Est-ce à dire que nous ayons ici des données suffisantes pour fournir à la question de l'origine du totémisme une solution satisfaisante ? Telle n'est pas notre pensée, mais ce qui nous semble établi, c'est : 1° que la théorie de Spencer ne peut expliquer avec vraisemblance l'existence des

cultes thériomorphiques qui ne s'adressent pas à des totems et que ces cultes ou du moins ces rites d'adoration se retrouvent fréquemment et dans les groupes ethniques les plus divers; 2° que l'idée de la puissance quasi divine de l'animal et de sa semi-humanité peut provenir d'autres sources que de confusions, de malentendus et de méprises sur le sens des mots; 3° qu'étant donnée cette conception que le sauvage se fait des animaux les relations d'amitié et d'alliance qu'il entretient avec eux et sa manière d'envisager les rapports sociaux, on peut aisément comprendre qu'il en soit venu à imaginer entre eux et lui des liens de parenté et de filiation.

Il nous paraît invraisemblable que la conception animiste de la nature qui est au fond de toutes les croyances, de tous les mythes, de toutes les pratiques rituelles, de toutes les coutumes sociales des non-civilisés ait pour unique origine des erreurs commises sur la signification véritable qu'il convenait d'attacher à certains noms propres et l'invraisemblance est d'autant plus grande que cette animation, cette humanisation des objets naturels se retrouve même en des groupes ethniques chez lesquels n'existent point l'organisation totémique, ni la croyance à la descendance d'ancêtres animaux. Le culte de la mer, des lacs, des rivières et des fontaines est très répandu et cependant il est inhabituel qu'ils soient considérés comme les totems d'un clan ou les premiers parents de telle ou telle famille. L'adoration des astres, des étoiles, du soleil et surtout de la lune, des vents, de la terre et du ciel n'est pas rare elle non plus et il est exceptionnel qu'ils jouent le rôle de totems. Leur culte se retrouve au reste parmi des populations grossières, qui n'ont pas sans doute dépassé le stade totémique, côte à côte avec la vénération superstitieuse pour les animaux et le craintif respect des âmes des morts, et cependant dans ces tribus les institutions caractéristiques du totémisme fait défaut; c'est le cas des Esquimaux et des Hottentots, par exemple.

Il faut donc, pour expliquer les faits par l'hypothèse d'Herbert Spencer, assigner à l'extension analogique un rôle prépondérant, mais ce rôle pourquoi dès lors ne le jouerait-elle pas dès l'origine et quelle raison demeure de ne pas admettre que la conception animiste des choses, la tendance de l'homme à se présenter à sa propre image les êtres qui peuplent l'univers est à la racine même de l'évolution religieuse, que du moins nous sommes hors d'état de remonter plus loin?

Ajoutons que pour les peuplades chez lesquelles n'existent pas les coutumes totémiques, il faut bien se résigner à recourir pour rendre compte de leurs croyances à une autre explication que celle de Spencer ou s'en remettre à l'aventureuse hypothèse de l'emprunt.

Mais on se heurte ici à l'objection fondamentale : pour accepter une croyance, il faut que l'esprit y soit préparé ; l'idée que la lune est la sœur du soleil ne pourra être accueillie et comprise par ceux qui n'attribuent pas aux objets matériels la personnalité et la vie, et si une confusion de mots peut bien donner la pensée à un sauvage qu'il est le fils ou le petit-fils d'un animal ou d'un astre, encore faut-il que la chose soit pour lui concevable. Qu'une méprise sur le sens d'un nom propre lui fasse croire qu'il est de la race des loups, je le veux bien, mais il ne le pourra croire que s'il ne lui apparaît point comme absurde et impossible qu'il y ait une parenté entre un loup et un homme. Il ne semble donc pas qu'on puisse attribuer une valeur durable à la théorie d'Herbert Spencer ; l'autorité qui s'attache à ce grand nom ne saurait prévaloir contre l'autorité plus haute des faits. Mais quelque chose cependant demeure de son entreprise, la conception que le totémisme était un stade nécessaire de l'évolution religieuse que devaient nécessairement traverser tous les peuples, quelles que fussent leurs croyances et leurs traditions particulières, un anneau de passage indispensable entre le « spiritisme » primitif et l'animisme naturiste ; il transportait ainsi la question du totémisme du terrain social où s'était placé Mac Lennan sur le terrain religieux et lui conférait une importance et une signification nouvelles. Bien que sa théorie n'ait point été acceptée par la plupart des mythologues et des historiens de la religion, il a plus que personne contribué à attirer leur attention sur le rôle prépondérant que jouent les rites et les croyances totémiques dans la vie des non-civilisés.

Le problème cependant n'avait pas reçu de solution, et il ne semblait pas qu'on eût, depuis les travaux de Mac Lennan, acquis sur l'origine du totémisme beaucoup de lumières nouvelles, lorsque en 1887 parut le petit livre de M. J. G. Frazer[1]. L'auteur, dont le bel article sur les coutumes funéraires[2] avait déjà mis le nom en évidence, n'avait point assumé la tâche de résoudre le problème, (il déclarait lui-même en terminant qu'aucune explication satisfaisante n'avait été offerte de l'origine de ces institutions et de ces croyances)[3] et il paraissait avoir limité son ambition à réunir une collection aussi complète et aussi ample qu'il était à ce moment possible de tous les renseignements relatifs au totémisme et à mettre dans des matériaux de la provenance la plus variée un peu

1) *Totemism*. Édimbourg. A. et C. Black.
2) *On burial Customs* (*Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland*, 1885).
3) *Loc. laud.*, p. 95.

d'ordre et de clarté en les classant méthodiquement. Il n'avait pu utiliser pour l'article qu'il avait publié à l'*Encyclopædia Britannica* tous les documents qu'il avait patiemment recueillis ; il les mettait libéralement en ce modeste petit livre à la disposition des ethnographes et des historiens de la religion et il prenait soin de donner pour chaque fait des références si abondantes et si précises que son ouvrage est devenu l'indispensable manuel de tous ceux que leurs études amènent à s'occuper du culte des animaux et de l'organisation primitive de la famille et de la tribu. Mais sans chercher à formuler une théorie d'ensemble, M. Frazer en est venu à émettre sur la signification du totémisme et indirectement sur son origine des vues qui ont transformé la conception que l'on pouvait se faire jusqu'à lui de cet ensemble de rites et de croyances.

Ces interprétations et ces hypothèses, qui portent profondément l'empreinte des idées exposées par Robertson Smith[1], ont été reprises par M. Frazer dans le *Golden Bough*[2]; il les a organisées en un système cohérent dont il s'est efforcé d'établir l'exactitude en s'appuyant tout spécialement sur les arguments que lui fournissait l'étude des cérémonies en usage lors de l'admission des jeunes gens et des jeunes filles au nombre des guerriers et des femmes nubiles. C'est de cet ensemble de conceptions communes à Robertson Smith et à M. Frazer, que procède en grande partie la théorie que M. F. B. Jevons a donnée à la fois, et du totémisme et de l'évolution religieuse tout entière, dans le livre dont nous voudrions exposer et discuter ici les thèses essentielles. Il importe donc de le dégager nettement des discussions de détail où il s'obscurcit parfois et de marquer aussi avec précision les divergences qui séparent l'un de l'autre l'historien de la primitive religion des Sémites et l'éminent disciple de E. B. Tylor.

Tout d'abord deux remarques s'imposent : la première, c'est que pour M. Frazer comme pour Robertson Smith, l'alliance qui existe entre un clan et une espèce animale semble reposer sur une sorte de contrat tacite entre les deux parties ; la seconde, c'est que ce contrat n'a point abouti seulement à faire des animaux divins et des hommes des associés pour leur défense mutuelle contre des puissances ennemies, mais les a rendus, au sens propre du mot, une même chair et un même sang, les a fait participants à une même vie.

1) *Kinship and marriage in early Arabia* (1885). *The Religion of the Semites* (1890). *Encylopædia Britannica*, s. v. *Sacrifice*. *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament* (*Jour. of philology*, IX, 17. 1880).
2) T. II, p. 327-359.

L'un et l'autre de plus admettent comme allant de soi et acceptent d'avance précisément ce que Spencer avait pris à tâche d'expliquer : la croyance des sauvages dans le caractère divin ou du moins surnaturel des animaux ou de certains animaux et l'idée qu'il n'existe pas entre les animaux et l'homme de différence essentielle de nature, que les hommes peuvent se changer en bêtes et les bêtes donner naissance à des êtres humains ou revêtir une forme humaine. Ni l'un ni l'autre ne disent explicitement qu'ils partent de ces données, mais elles sont implicitement à la base de tous leurs raisonnements.

Ils ne tentent pas de remonter jusqu'à l'origine même de la vie religieuse, ils cherchent seulement à découvrir comment est née et a grandi cette institution religieuse et sociale, commune à un grand nombre de peuplades non-civilisées, qu'on appelle le totémisme. Mais tandis que Frazer ne lui assigne dans le développement des croyances, des coutumes et des rites qu'un rôle après tout secondaire et subordonné et qu'il accorde au culte des animaux dangereux ou utiles, mais qui ne sont pas apparentés ou associés à un clan déterminé, et surtout aux cultes silvestres et agraires une importance égale ou supérieure. tandis qu'il fait au culte des morts une place assez large dans la genèse du sentiment de la piété et voit dans les pratiques magiques une forme inférieure sans doute, mais vraiment religieuse du culte des dieux, Robertson Smith au contraire considère le totémisme comme une phase nécessaire de l'évolution religieuse : il fait dater des premières alliances conclues entre les tribus nomades et les animaux l'éveil du véritable sentiment du divin, rattache aux rites et aux croyances totémiques le culte des animaux domestiques et la plupart des pratiques cérémonielles qui s'adressent aux arbres et aux plantes, regarde la magie comme une sorte de dégénérescence de la religion ou lui dénie toute signification proprement religieuse, se refuse à apercevoir dans les rites destinés à apaiser les esprits mauvais, que ne relient à l'homme ni liens naturels, ni liens mystiques, l'ébauche des cultes pieux où les clans exprimeront leur joyeuse confiance en un dieu, qui est leur père et leur « kinsman » à la fois et semble enfin faire à l'adoration des morts dans les institutions et les coutumes d'où naîtront et la religion de la famille et la théologie traditionnelle une part plus restreinte que celle que lui assignent la plupart des historiens, des hiérographes et des ethnologues.

Tous deux, et en cela ils se distinguent de Spencer, admettent que la croyance à l'animation de l'univers entier, la conception que les animaux, les plantes, les rochers, les astres, les eaux sont des vivants pareils aux

hommes et doués d'attributs semblables aux leurs, la foi dans les pratiques magiques qui assurent aux êtres humains un certain empire sur les phénomènes naturels et leur constituent une protection contre les puissances méchantes qui les environnent, sont sinon primitives, du moins de date si ancienne que nos méthodes de recherches et les matériaux dont nous disposons ne nous permettent point de remonter jusqu'à leur origine et de nous représenter nettement un état de civilisation où les hommes en eussent été dépourvus et que nous ne pouvons guère que par des inférences psychologiques tenter de déterminer leur genèse. Mais Robertson Smith refuse aux cultes magiques le nom de religion, bien qu'il reconnaisse que ces pratiques constituent des moyens surnaturels de se préserver de périls surnaturels, eux aussi, et que des rites qui ont ce caractère et cette fonction, ce soient, semble-t-il, au premier chef, des manifestations religieuses.

M. Jevons s'engage plus avant encore dans cette voie : pour lui la conception nette du surnaturel existe chez le sauvage comme chez le civilisé, mais c'est à tort qu'on attribue communément et aux pratiques de sorcellerie et aux conceptions animistes et spiritistes et à la mythologie qui a en elles ses racines une valeur surnaturelle et religieuse. Les offrandes faites aux morts et les honneurs qu'on leur rend sont dépourvus de tous les caractères d'un culte d'adoration; l'animisme, c'est la science et la métaphysique du sauvage, la magie l'application de ses connaissances et de ses conceptions scientifiques, ni l'un ni l'autre n'ont rien à faire avec la religion. M. Jevons, qui semble être le disciple fidèle de Robertson Smith, a poussé à l'extrême les idées de son maître en les débarrassant de toutes les restrictions et de toutes les distinctions dont, malgré son dogmatisme un peu intransigeant, les entourait l'éminent historien et qui en limitaient la portée et à la fois en complétaient le sens. Aussi comprend-on aisément la valeur toute spéciale qu'a dû prendre pour lui le totémisme, contemporain, à ses yeux, du sentiment proprement religieux, institution tutélaire où s'est réfugié l'homme dès qu'est apparue en son âme dans son conflit avec la nature adverse l'idée de puissances mystérieuses et hostiles qui la dépassent et la dominent.

Mais pour mieux se représenter la conception que s'est faite M. Jevons du *covenant* divin qui unit les divers clans aux diverses espèces animales, il convient de remonter un peu en arrière et de résumer dans ses traits essentiels l'interprétation que M. Frazer a cru pouvoir donner des rites totémiques.

Tout d'abord, il convient de noter que M. Frazer rapproche des to-

tems proprement dits (*clan-totems*), les totems individuels et ceux qu'il appelle *sex-totems*, c'est-à-dire les totems qui sont communs à tous les hommes ou à toutes les femmes d'une tribu, sans distinction de clan, et à l'exclusion, dans les deux cas, de l'autre sexe. Si donc, en règle générale, les liens totémiques unissent l'un à l'autre deux groupes naturels, une espèce animale ou végétale et un clan humain, il arrive cependant, et sans que la nature du rapport qui existe entre les deux parties en soit, à ses yeux, modifiée, que ces liens unissent aux animaux ou aux végétaux sacrés ou un groupe artificiel d'êtres humains ou bien un individu isolé[1].

Si le rapprochement fait par M. Frazer est légitime, il en résulte que les rites totémiques ne se présentent point toujours avec le caractère officiel et public, qui est, d'après MM. Robertson Smith et Jevons, leur marque distinctive, qu'ils n'ont pas pour rôle dans tous les cas de créer entre un dieu collectif et une famille humaine une parenté qui impose vis-à-vis les uns des autres à tous les membres du groupe nouveau les obligations familiales traditionnelles, qu'ils ont en eux-mêmes et par eux-mêmes une valeur indépendante et que, par conséquent, il faut leur attribuer une signification différente de celle qu'a cru pouvoir leur assigner Robertson Smith : ils créent une fraternité véritable entre tous les membres humains et non humains, d'un même groupe ; ils ne sont pas destinés, ou tout du moins ils ne sont pas uniquement destinés, à la créer.

A quelle fin tendent-ils en réalité? c'est, tout d'abord, d'après M. Frazer, à l'étude des cérémonies d'initiation en usage au moment de la puberté qu'il faut s'adresser pour l'apprendre[2]. Chez la plupart des tribus sauvages et en particulier chez celles où se retrouve l'organisation totémique, des rites en apparence très obscurs marquent le moment où le jeune homme et la jeune fille cessent d'être des enfants pour compter au nombre des femmes ou des guerriers de la tribu. L'un de ces rites, c'est une danse sacrée où l'on figure la mort et la résurrection simulées du jeune homme que les redoutables cérémonies de l'initiation doivent rendre capable de braver les multiples et surnaturels périls dont il est, à ce moment de son existence, entouré. Le sens de cette pratique rituelle s'éclairera, si l'on suppose qu'elle consiste essentiellement à extraire du corps de l'adolescent son âme ou sa vie pour les transférer à son totem. L'extraction de son âme ou de l'une de ses âmes ou d'une partie de sa vie tue le jeune initié ou le plonge du moins dans une syncope qui a toutes les apparences de la mort, mais un échange d'âmes ou

1) *Totemism*, p. 51-52 ; cf. *Golden Bough*, II, p. 330-343.
2) *Totemism*, p. 38-47 ; *G. B.*, II, p. 343-358.

de vies s'est effectué entre son totem et lui : lorsqu'il ressuscite, il est devenu un animal, l'âme de l'animal est en lui, la sienne a trouvé une demeure au corps de l'animal; c'est donc à bon droit, que suivant son totem, on peut l'appeler ours ou loup, c'est à bon droit qu'il traite en frères les animaux dont il porte le nom, puisqu'en leurs corps habitent son âme et celles des siens.

La raison qui porterait un individu ou un clan à respecter et à protéger les animaux ou les plantes de telle ou telle espèce, ce serait donc qu'un ou plusieurs de ces animaux ou de ces plantes seraient dépositaires de la vie de cet individu ou des membres de ce clan ; cette protection s'étend sur tous les animaux ou les plantes qui appartiennent à la même espèce, parce que la vie de chacun d'entre eux peut être liée à celle d'un des membres du clan, et qu'à tuer ou à laisser tuer l'un quelconque des animaux ou des plantes dont on porte le nom, on court le risque de faire mourir l'un de ses parents ou même de se rendre directement coupable du seul genre de meurtre, le meurtre familial, qui soit considéré par les non-civilisés comme un véritable crime.

Le mobile qui conduit le sauvage à changer ainsi d'âme avec son totem est double : d'une part, il se met à l'abri des multiples dangers naturels et surnaturels qui l'environnent, on ne peut plus le tuer, puisque sa vie qui continue cependant à animer son corps, n'est plus en lui, mais déposée en un animal ou plutôt dispersée entre tous les individus qui composent l'espèce qui a conclu alliance avec sa tribu ; d'autre part, il puise dans son étroite union avec l'animal divin ou la plante sacrée dont l'esprit a passé en lui une force et une vigueur plus grandes qui le mettent en état de lutter avec les meilleures chances de succès contre les guerriers des tribus rivales et les artifices puissants des sorciers.

Les analogies deviennent dès lors frappantes entre le totem (clan-totem et sex-totem) et le kobong individuel, le nagual, le tamaniu, le manitou ou animal médecine : ce qui apparaît essentiel, c'est la liaison entre un individu humain et un groupe d'animaux ou de plantes, ce qui semble au contraire secondaire et dérivé, c'est l'alliance entre l'espèce animale et le clan humain. Si un clan a pour totem un certain animal, c'est que traditionnellement c'est aux animaux de cette espèce que les hommes de la tribu ont transféré leurs âmes ; une fraternité réelle est née entre eux et les animaux en qui leurs vies ont trouvé un sûr abri (*blood-brotherhood*), ils ne sont plus qu'une seule famille dont tous les membres sont reliés les uns aux autres par les strictes obligations qui unissent entre eux tous ceux qui font partie d'un même clan.

Les ancêtres des uns deviennent par cette sorte d'adoption rituelle les ancêtres des autres, et c'est dans un sens littéral qu'il faut prendre les traditions qui font remonter à un kangourou, à un lézard, à un castor ou à une loutre l'origine première de tel ou tel clan.

Le lien qui existe entre les divers membres, animaux et humains, d'un clan totémique est donc un lien organique; il ne peut se détendre, ni s'affaiblir; ce n'est pas une alliance sacrée et solennelle, mais qui laisse distinctes les deux parties contractantes, c'est une fusion intime, une indissoluble union entre deux groupes d'êtres, qui en viennent à ne plus former qu'un seul groupe, en lequel circule un même sang et une même vie. On comprend dès lors le caractère sacré que revêt le totem aux yeux du sauvage : il lui est plus directement et plus intimement sacré que les plus puissants des esprits et des dieux, parce qu'il est à la fois le dépositaire de sa vie et de celle des siens; il éprouve pour lui la même vénération qu'il témoigne à ses parents morts, parce qu'en lui revivent et se réincarnent les âmes apparentées à la sienne, mais d'autre part, ce n'est pas sa qualité de totem, qui constitue à l'animal sacré la puissance quasi divine dont il est parfois investi; c'est en raison même du pouvoir surnaturel qu'on lui attribuait qu'il a été choisi comme totem, et ce pouvoir n'est point d'ordinaire tel qu'il puisse rendre celui qui le possède l'objet d'un véritable culte.

Aussi comprend-on, et ce sont là des points qui dans la théorie de l'alliance mystique soutenue par Robertson Smith et Jevons demeurent fort obscurs, que si des offrandes alimentaires, semblables à celles qu'on dépose auprès des tombeaux, sont souvent faites à l'animal totem, les sacrifices sacramentaires et les sacrifices expiatoires ne figurent point toujours au nombre des rites en usage dans les clans totémiques, qu'à côté du totem du clan ou au-dessus de lui, il y ait place pour d'autres dieux et que ce soit parfois dans le culte de ces dieux que se retrouvent précisément ces cérémonies sanglantes destinées à assurer une plus étroite et parfaite union entre la divinité et ses adorateurs. L'attitude d'un sauvage vis-à-vis de son totem est toujours celle d'un fils respecteux, dévoué et tendre, et cette attitude résulte directement de la nature même du lien qui les unit, mais elle ne se transforme en une attitude de pieuse et presque craintive adoration que si l'animal, ou la plante, le rocher ou la fontaine en qui il a déposé sa vie, sont doués par la croyance commune d'une puissance surnaturelle, qui commande l'admiration et incline à la terreur.

Il devient dès lors intelligible qu'un sauvage tue sans grand scrupule le totem d'un autre individu ou d'un autre clan, tandis qu'il préférerait

s'exposer aux plus dures privations que de maltraiter son propre totem et qu'en même temps, il y ait certains animaux qui soient, indépendamment de tous liens, l'objet d'un culte empressé de la part de tous les membres d'une tribu et qui reçoivent les mêmes honneurs qui sont adressés aux morts redoutables ou aux grands dieux agraires ou célestes. Mais à prendre les choses ainsi, on diminue considérablement la portée religieuse des institutions totémiques et on enlève aux cérémonies qu'elles comportent une bonne partie de ce caractère officiel et public que leur assigne la conception que Robertson Smith et Jevons se sont faite du culte familial des animaux. Le totémisme vient prendre rang à côté du culte des morts parmi ces institutions religieuses privées, ces institutions de famille ou de clan qui ont servi plus efficacement peut-être au développement du sentiment intime de la piété que la célébration des rites en lesquels communiait tout un peuple avec les Puissances qui animent et vivifient l'univers, mais qui n'ont jamais affecté l'apparence ni les allures d'une sorte de religion d'État. Le culte familial du totem semble ne pas aboutir nécessairement au culte public et national du dieu thériomorphique, non plus que l'adoration des animaux, et plus précisément d'un dieu à forme animale, par une tribu tout entière ne paraît avoir dans le totémisme son exclusive origine.

Il faut du reste remarquer que dès l'instant où la vénération pour une espèce animale donnée est partagée par tous les membres d'une tribu quelque soit le clan auquel ils appartiennent, cette vénération est par là même dépouillée de toute signification totémique, à moins que les divers clans n'aient tous le même totem et ce cas est irréalisable puisqu'en vertu des lois d'exogamie, les membres de ces clans ne pourraient s'unir entre eux et que les femmes étrangères, enlevées aux tribus voisines, donneraient naissance à des enfants ayant même totem qu'elles-mêmes, c'est-à-dire des totems différents de celui de la tribu. Il suit de là que pour qu'un totem devienne l'objet de l'adoration collective d'une tribu entière, il faut qu'il reçoive un culte à un autre titre qu'à celui de totem ou bien que son caractère totémique se soit oblitéré et effacé au cours des âges et que le souvenir seulement persiste qu'il était la divinité préférée du clan qui, pour une raison ou une autre, a pris dans la tribu une situation prépondérante. En raison des fonctions que l'animal dieu ou la plante divine ont exercées comme totem, certaines particularités persisteront dans les rites de leur culte, qui ne sauraient s'expliquer autrement, mais il ne s'ensuit pas que ce soit à la même origine qu'il convienne de faire remonter leur érection en *tribal deity*.

Pour que l'hypothèse de l'origine totémique des divinités thériomorphiques s'imposât, il faudrait qu'à côté des totems individuels, des totems de clan et des totems communs à tous les individus d'un même sexe dans une tribu, l'existence de totems de tribu, superposés aux autres, fût authentiquement constatée.

Notons tout d'abord que cette classe de totems ne constituerait pas un exact parallèle aux totems des autres classes, puisque les membres de la tribu locale qui seraient associés à cette espèce animale auraient liberté de s'unir les uns aux autres par mariage, ne seraient donc point considérés comme parents et ne pourraient pas se réclamer d'une origine commune.

D'autre part, en fait, il est certaines peuplades chez lesquelles se retrouve une organisation en apparence analogue à celle dont l'hypothèse qui fait dériver tous les cultes nationaux thériomorphiques de la vénération familiale du totem, nous semble postuler l'existence : tels sont par exemple les indigènes d'Australie[1] et les Peaux-Rouges[2].

Des clans totémiques sont fréquemment groupés en Australie et dans l'Amérique du Nord, en phratries et sous-phratries qui portent souvent, elles aussi, le nom d'un animal ou d'une plante et correspondent sans doute à d'anciens clans dont le démembrement a donné naissance aux clans actuels, de même que sont réunies parfois dans un même groupe avec les membres humains du clan plusieurs espèces animales ou végétales qui donneront leurs noms aux diverses familles qui naîtront plus tard de son naturel fractionnement.

Or il est à remarquer tout d'abord que très habituellement il est interdit aux membres d'une même phratrie de s'unir par mariage, appartinssent-ils à des clans différents, et que, par conséquent, ce que nous savons d'ailleurs directement, une tribu ne se compose jamais d'une seule phratrie. L'animal auquel la moitié de la tribu est associée, qui est avec elle une même chair et un même sang, l'animal qu'elle vénère et en lequel elle met son affectueuse confiance, demeure donc étranger et indifférent à l'autre moitié, qui, à moins qu'il ne soit investi par la tradition d'une grande puissance surnaturelle, puissance qui n'est pas liée à son caractère totémique, ne se fait pas scrupule de le tuer, de se couvrir de sa dépouille et de se nourrir de sa viande.

Mais il faut noter en outre que le respect et l'amitié sont beaucoup moins vifs pour le totem de la sous-phratrie ou de la phratrie que pour celui du clan, que parfois même il ne reste guère d'autre lien que le nom

1) *Totemism*, p. 64-69, 82-87.
2) *Ibid.*, p. 60-64.

même qu'elle porte entre la phratrie et l'espèce animale ou végétale dont la vie a été primitivement unie à la sienne. Comment demeurer dès lors bien convaincu que c'est de l'animal totem que sont nés par une série de transformations lentes l'animal dieu, père et protecteur de la tribu, puis le dieu thériomorphique et enfin le dieu à forme humaine, qui se partage avec les forces divinisées de la nature l'adoration d'un peuple ?

Qu'il s'attache au totem d'un clan puissant et fort, d'un clan qui s'est plus tard fractionné en un certain nombre de clans secondaires, une sorte de prestige divin, qui lui attire, et à mesure précisément que s'efface et s'obscurcit son caractère totémique, les hommages respectueux et les offrandes empressées de ceux même qui, dans la tribu, ne lui sont point apparentés, je n'y contredirai point, mais en ce cas les rites par lesquels il est adoré ne sont pas des rites totémiques et c'est précisément parce que son culte a perdu le caractère familial qu'il a pu devenir le culte de la tribu entière : l'animal divin est vénéré, non pas parce qu'il est un totem, mais parce qu'il l'a été et qu'il ne l'est plus. S'il en est ainsi, vouloir interpréter le culte commun d'une tribu locale en l'assimilant à un culte totémique, c'est s'engager dans une impasse. Si en effet un rituel est authentiquement totémique, la divinité adorée ne peut être le dieu de la tribu tout entière et encore moins de tout un peuple, et si c'est bien à une divinité nationale que nous avons à faire, les cérémonies en usage dans son culte peuvent bien être analogues aux cérémonies totémiques, elles peuvent bien avoir une fonction du même ordre, mais elles ne sont pas vraiment totémiques et c'est se condamner à en méconnaître le sens que de ne pas dès l'abord s'en rendre compte.

Il semble qu'il y ait une autre institution dont les caractères extérieurs sont extrêmement semblables à ceux du totémisme et qui repose sur un fond de croyances pareilles, où il serait plus sage d'aller rechercher le prototype de cette alliance d'un dieu protecteur, d'un dieu animal surtout, avec une tribu entière, où l'on a voulu voir une transformation de l'union totémique entre un clan et une espèce animale : je veux parler de ces confréries que signale avec raison J. G. Frazer [1] comme étroitement apparentées aux organisations familiales qu'il décrit et dont les exemples les plus nets se retrouvent chez les Moquis du Nouveau-Mexique et les Dacotahs. Le plus souvent le noyau de l'association est un clan totémique, mais il s'ouvre par l'initiation à des membres qui ne sont point de même souche et qui y entrent sans quitter pour cela leurs propres

1) *Totemism*, p. 49-51.

clans ; d'autres fois, ces confréries sont seulement des associations religieuses entre des individus du même sexe ou de sexes différents, qui concluent une commune alliance avec une espèce animale ou une autre divinité protectrice et s'unissent magiquement à elle. Le rôle de ces congrégations, fort analogues aux sociétés secrètes de Mélanésie, qui comptent parmi leurs membres des vivants et des morts, qui se prêtent un mutuel appui, a dû être considérable et elles nous fournissent peut-être un anneau de passage entre les cultes nationaux que Robertson Smith et Jevons ont voulu assimiler à la vénération qu'éprouve pour son totem le Bechuana ou l'Australien et les cultes totémiques eux-mêmes.

Si l'interprétation de Frazer doit être acceptée, si le *clan-totem* peut être valablement rapproché des totems individuels, le mécanisme de ces associations devient aisé à comprendre et l'on voit comment se peuvent superposer les unes aux autres des sociétés religieuses de diverse nature, mais composées des mêmes membres et reposant sur le même désir dont tous sont animés d'échanger partiellement leurs âmes contre celles d'êtres plus puissants qu'ils ne sont eux-mêmes, de telle sorte qu'une même vie, plus robuste et plus divine, circule dans le groupe tout entier et que leurs esprits déposés aux corps de leurs alliés surnaturels aient plus de chances d'échapper aux multiples périls qui les menacent.

On conçoit du reste que des alliances aient pu être conclues par des tribus entières avec un animal dieu ou avec tout autre divinité à l'imitation des alliances totémiques et pour répondre aux mêmes nécessités de protection contre les dangers de toutes sortes qui environnent les membres des sociétés primitives : de pareils contrats peuvent unir les vivants aux morts, les hommes aux animaux, aux arbres ou aux rochers, ils auront toujours pour caractère essentiel de determiner entre les êtres qu'ils lient une communauté de vie, que ce soit par le moyen d'un échange d'âmes, comme le suppose Frazer, par le mélange du sang des contractants (*blood-covenant*), par le repas commun, revêtu d'une valeur sacramentaire, par le sacrifice rituel, l'emploi de formules magiques ou tout autre procédé, mais il ne s'ensuit pas que tous ces groupes d'amis et d'alliés, de protégés et de protecteurs soient un développement et une prolifération naturelle du clan totémique [1].

Si au contraire les rapprochements institués par Frazer ne se pouvaient soutenir, si la raison qu'il donne de l'association totémique était inaccep-

1) II, p. 296-326. Cf Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, t. II : *The Life-token*. 1895.

table, s'il n'existait d'autre forme du culte des animaux que la vénération pour le totem, si les cultes thériomorphiques avaient toujours le caractère de cultes officiels et publics, alors les conclusions que nous avons cru pouvoir formuler deviendraient caduques et sans valeur, mais la transformation des cultes limités à un clan totémique en cultes communs à une tribu ou à un peuple entier demeurerait inintelligible et le recours au *blood-covenant* et à la *blood-brotherthood* ne nous tirerait pas d'embarras. Ou bien, en effet, la fraternisation par le sang fera des deux clans un seul clan qui possédera deux totems, mais alors ou les membres du nouveau groupe, ainsi engendré, violeront les règles de l'exogamie et se rendront coupables d'inceste, le seul crime à peine concevable dans une société totémique, ou bien il leur faudra s'unir à des hommes et à des femmes appartenant à d'autres clans et cette unité de culte, à peine réalisée, s'en ira en morceaux, ou au contraire cette alliance des clans et de leurs communs protecteurs n'amènera pas la fusion des deux groupes en un seul ; ils seront amis et associés, ils communieront, bien que formant deux corps distincts, en une même vie divine, ils se solidariseront dans la défense de leurs membres et étendront à tous, sans se soucier s'ils sont des Cerfs ou des Loups, l'obligation de la vengeance familiale, mais une telle organisation n'a plus que l'apparence extérieure du totémisme.

Il nous semble d'ailleurs que le caractère privé des cultes totémiques découlent de tout ce que nous avons dit : c'est le clan et non la tribu qui tire vengeance d'une insulte faite au totem et le meurtre d'un animal révéré par une phratrie est presque licite de la part d'un membre d'une autre phratrie de la même tribu, l'identité de nature en second lieu est complète, à nos yeux, entre le *tamaniu*, le *nagual*, le *tona*, le *manitou*, le *kobong* individuel, le *sex-kobong* d'une part et le totem de clan d'autre part et enfin il est indéniable qu'il existe de nombreux exemples d'animaux, qui sont l'objet d'un culte, et qui cependant ne sauraient être des totems, puisque qu'aucune interdiction rituelle ne vient limiter l'usage qu'il convient de faire de leurs dépouilles et de leur chair.

En ces conditions et en présence du témoignage que fournissent d'une part les rites d'initiation et d'autre part les multiples légendes relatives à l'esprit extérieur (*external soul*), qu'il a réunies dans le *Golden Bough*[1], l'hypothèse de Frazer doit être provisoirement acceptée. Fût-elle au reste partiellement exacte seulement et eût-elle besoin d'être complétée par d'autres interprétations, elle n'en renferme pas moins à coup sûr une une large part de vérité et c'est la seule jusqu'ici qui permette de s'éle-

1) II, p. 296-326.

ver à une théorie d'ensemble que ne contredise aucun fait positif et qui n'entraîne point avec elle des conséquences qui soient en désaccord flagrant avec quelques-unes des mieux établies d'entre les lois auxquelles obéissent les sociétés non-civilisées, les obligations d'exogamie par exemple.

Le désir du jeune homme de mettre son âme à l'abri des dangers qui la menacent lorsqu'elle est unie exclusivement à son corps, et surtout à ce moment redoutable de la puberté, n'est pas, sans doute, l'unique mobile qui lui ait fait rechercher l'étroite union avec son totem, mais un rôle important doit être assigné aussi à son besoin de faire des alliés traditionnels de son clan ses alliés personnels. Il faut admettre d'ailleurs qu'il existe un lien familial direct entre l'animal sacré et les membres humains du groupe, si on ne veut pas remonter jusqu'aux hypothétiques origines de l'institution et la prendre telle qu'elle s'offre à nous, et on doit aussi reconnaître que d'autres moyens sont employés pour assurer la permanence de l'alliance entre le protecteur collectif du clan et le clan lui-même que les danses sacrées exécutées au moment de l'initiation, mais tout cela, Frazer ne l'a pas contesté, non plus que le caractère d'ordinaire collectif des cultes totémiques, qui se sont modelés sur une structure sociale qu'ils n'ont pas créée. Il n'est, au reste, aucune de ces données qui ne s'accorde au mieux avec l'ensemble d'idées que suggèrent et les hypothèses partielles qu'il a émises et la manière même dont il a classé et groupé les documents qu'il a recueillis.

Pas plus que Frazer, Robertson Smith n'a prétendu résoudre dogmatiquement le problème si complexe de l'origine du totémisme : il s'est borné à interpréter en les rattachant à des coutumes totémiques les pratiques rituelles des Sémites et à fonder sur cette interprétation une théorie générale du sacrifice ; cette interprétation et cette théorie impliquent des idées qui sont sur quelques points en opposition avec celles dont nous avons tenté d'établir la légitimité, il importe de les discuter brièvement avant d'aborder l'exposition et la critique du système de M. Jevons qui en procède directement[1].

Pour bien comprendre la conception que Robertson Smith s'est faite

1) Il importe de faire remarquer que, bien que M. J. G. Frazer n'ait point fait une place aussi large au totémisme dans le développement des institutions et des croyances religieuses que Robertson Smith ou M. Jevons, il n'a pas mis en évidence entre les cultes des tribus et les cultes thériomorphiques des clans, cette opposition que j'ai signalée; pour donner plus de clarté à l'exposition, je me verrai forcé d'insister, plus qu'il ne le ferait sans doute lui-même, sur les divergences qui existent entre sa manière d'envisager les faits et celle du pénétrant historien de la vie religieuse des Sémites.

du totémisme, il faut ne la séparer point de sa conception générale de la religion : à ses yeux, toute religion est à l'origine une religion de clan ou de tribu (les deux expressions ne sont point chez lui nettement distinguées l'une de l'autre). Le groupe des adorateurs d'un même dieu est toujours formé exclusivement d'individus qui sont unis ou se croient unis les uns aux autres par les liens du sang, et le dieu ou les dieux, souvent le couple divin, ne sont point extérieurs au groupe, ils font en partie intégrante, ils sont membres du clan et c'est pour cela qu'ils reçoivent un culte de leurs « clansmen »; les limites de la société religieuse coïncident exactement avec celles de la société familiale, non pas de la société familiale étroite et restreinte, telle que nous la comprenons, mais de cette plus large famille que constituent tous ceux qui portent le même nom et se réclament du même ancêtre, du clan, en un mot. Aussi pourrait-on dire que l'origine d'un culte donné est, à ses yeux, la reconnaissance d'un lien de filiation entre une tribu ou un clan et un dieu ou un couple divin.

Lorsque les petites sociétés primitives font place à des sociétés plus amples et plus complexes, que de l'agglomération et parfois de la fusion partielle des tribus, naît une cité ou un État, le caractère physique des liens qui unissent le dieu à ses adorateurs n'est plus conçu avec la même netteté et par degrés le père se transforme en roi. Mais cette religion, qui est devenue le culte du dieu ou des dieux de la cité, demeure strictement et étroitement nationale; le domaine du dieu à les mêmes limites que celui de ses fidèles, c'est-à-dire de ses sujets et en réalité, c'est pour eux seuls qu'il est un dieu.

Un dieu en effet pour Robertson Smith, c'est essentiellement un protecteur et un ami; les êtres surnaturels qui n'ont point ces attributs ne doivent point, d'après lui, être appelés divins. « Depuis l'aube des temps, dit-il, la religion s'est distinguée de la magie et de la sorcellerie; le culte religieux s'adresse toujours à des êtres, qui sont à la fois des amis et des parents, et qui peuvent bien être irrités contre leurs adorateurs, mais dont la colère contre les gens de leur lignée n'est jamais durable; c'est seulement contre les ennemis de leurs adorateurs ou contre les membres renégats de la communauté que l'on ne saurait apaiser leur fureur. Ce n'est pas par un vague sentiment de crainte devant des puissances inconnues, mais par un affectueux respect pour des dieux connus, qu'unissent à leurs adorateurs des liens très forts de parenté que la religion, dans le seul sens légitime du mot, a commencé[1]. »

1) *The Religion of the Semites*, p. 55.

Si tout homme d'ailleurs a des devoirs envers ses dieux, c'est parce qu'ils sont de son parentage; il n'a d'obligations qu'envers les membres de son groupe, et, s'il lui est imposé de respecter, d'honorer, de servir certains êtres divins, ce n'est pas en raison de leur surnaturelle puissance, c'est parce qu'ils font partie de son clan. Envers les autres esprits, les autres vivants qui peuvent être investis d'une force prodigieuse, et que les analogies entraîneraient à appeler inexactement divine, l'homme n'est astreint à aucun devoir. Ou bien ces esprits sont les dieux d'une autre tribu et par là même ses adversaires et ses ennemis, ou au contraire ils ne sont liés à aucun groupe humain par des liens de parenté ou d'alliance et alors ce sont des démons, des puissances mauvaises et dangereuses, des dieux en puissance si l'on veut, mais non pas à coup sûr des dieux actuels et réels. Contre ceux-là on se défend comme on peut, par la magie, par la sorcellerie, contre eux on invoque la protection de ses surnaturels parents, mais on ne les adore pas, on ne leur doit rien. Tant que les relations des puissances surhumaines et des hommes demeurent arbitraires et capricieuses, tant qu'elles ne sont pas définies par des contrats explicites ou tacites, elles n'ont pas de caractère religieux et l'idée même du divin n'apparaît pas dans la conscience humaine. Comme c'est seulement avec les membres de son clan familial que le non-civilisé a des relations soumises à des règles qui impliquent une réciprocité d'obligations des relations d'un caractère légal et juridique, si j'ose dire, il faut, pour qu'une religion naisse et qu'un dieu, au sens propre du mot, soit engendré par une société humaine, que les membres de cette société puissent le concevoir comme un parent.

C'est là chose moins difficile qu'il ne semble à nos intelligences analytiques et réfléchies. A l'homme primitif et au sauvage, les diverses catégories d'êtres n'apparaissent point séparées et distinctes comme à nous ; les dieux ou plutôt ces puissances surnaturelles que leurs alliances avec les hommes transformeront en dieux, ne sont pas d'une autre nature que l'homme même, et la nature entière est peuplée, est faite, devrais-je dire plutôt, d'êtres pareils aux hommes et aux dieux. Entre l'animal, la plante, le rocher, la source, le guerrier, la femme et l'étoile, nulle barrière ne s'élève; une même vie les anime tous, ils ne diffèrent que de puissance.

La notion de l'individualité des êtres n'est pas plus que celle de leur « spécificité », si j'ose dire, de la différence des uns avec les autres, une notion de très ancienne date. Tous les membres d'un même clan formaient en réalité un seul être multiple, qu'une même âme, incarnée en

un même sang, faisait mouvoir et vivre. Le dieu, lui aussi, était à la fois et la source et l'arbre qui l'abritait de son ombre, et l'animal qui s'y venait désaltérer, et le vent qui agitait ses eaux. Et l'on comprend qu'entre ces êtres à individualité mal définie et mal circonscrite, cette fusion partielle ait pu plus aisément s'opérer et que l'Esprit qui habitait et animait la pierre sacrée ou le palmier très saint comme l'âme habite et anime le corps ait pu venir habiter aussi cet autre corps que lui formait une communauté d'hommes, ait pu devenir partie intégrante de cette communauté, parent et allié de ceux qui la composent.

Mais si toute société humaine est à l'origine une famille, un clan, c'est-à-dire un groupe dont tous les membres sont unis par les liens du sang, comment, si flottante que soit son individualité, le dieu qui n'en est venu qu'après coup et après qu'il est entré dans leur parentage à être conçu comme leur ancêtre, a-t-il pu être admis dans cette communauté fermée?

Le problème a été abordé avec une extrême habileté par Robertson Smith qui a montré, mais sans affirmer que c'était là la véritable origine du rapport de parenté conçu entre le dieu et ses adorateurs, comment en recourant aux rites de la fraternisation par le sang, le clan ou la tribu pouvaient l'adopter et le faire devenir un des siens, de telle sorte qu'ils ne soient plus avec lui qu'une même chair. Il devient dès lors facile de se représenter par quelle évolution d'idées on n'est arrivé à voir dans ce parent, ce membre du clan, protecteur tout-puissant des hommes qui se sont unis à lui par les liens sacrés du *blood-covenant*, l'ancêtre de toute la famille, le père divin de la race.

Le totémisme devient en ces conditions une phase nécessaire de l'évolution religieuse : si d'une part, en effet, ces êtres investis d'un pouvoir surnaturel sont le plus fréquemment conçus sous forme animale ou végétale, si en raison de cette imparfaite individualisation des divinités elles apparaissent d'ordinaire incarnées non pas dans telle bête ou dans tel arbre, mais dans une espèce entière, si d'autre part, parmi les multiples Puissances qui animent l'Univers, celles-là seules sont vraiment des dieux qui ont fait alliance avec les hommes et, devenues membres de leurs clans, en sont venues à être regardées comme leurs lointains ancêtres, il était inévitable que chaque clan se rattachât à une espèce animale ou végétale, à laquelle il ferait remonter son origine, qui lui deviendrait sacrée, qu'à ce dieu collectif seul il offrît un culte d'adoration, d'affection et de respect, que ce culte social eût un caractère public et officiel, que seuls ceux qui appartiennent à la tribu y pussent participer et que tous ils fussent tenus d'y participer. Or, ce sont là précisément

les caractères que Robertson Smith attribue aux cultes et aux institutions totémiques : il était donc inévitable, étant donnée et cette conception de la religion et cette conception du totémisme, qu'on assignât à cette forme particulière du culte des animaux une importance toute spéciale, qu'on en fît l'un des inévitables stades du progrès religieux de l'humanité.

Le grand historien des religions sémitiques ne soutient pas d'ailleurs que tout culte de tribu ait été un culte totémique : il admet, et cela, parce que son érudition lui en offre de multiples exemples, qu'un arbre particulier, un rocher, une source peuvent servir de demeure au dieu du clan, être considérés même comme le corps que son âme anime d'une vie surnaturelle. Aussi bien pour lui la forme animale du dieu et sa dispersion en de nombreuses individualités sont-elles choses secondaires, ce qui importe vraiment, c'est le fait que l'être surnaturel, qui était redouté et évité, est devenu un protecteur et un ami, parce qu'un rite familial, solennellement célébré, l'a fait partie intégrante de la société qu'il a sous sa garde, membre du clan de ses adorateurs. Les communautés humaines n'ont réussi à s'affranchir de la terreur qui émanait pour elles des êtres, dont l'imagination primitive peuplait la Nature, qu'en concevant la possibilité de nouer avec ces Puissances terribles et mystérieuses des alliances et des contrats, alliances que les hommes de ce temps ne pouvaient se représenter que comme des liens physiques de parenté et de filiation.

Si dans la majorité des cas, ces dieux, premiers amis et premiers défenseurs, des petites sociétés familiales, ont revêtu la forme animale, c'est que, bien que les non-civilisés attribuent un caractère surnaturel aux grands phénomènes cosmiques, ce ne sont pas cependant les objets lointains comme les planètes qui errent à travers les cieux ou les événements exceptionnels, comme les éruptions volcaniques qui captivent de préférence leur attention. Les êtres et les choses, au milieu desquels ils vivent, occupent bien plutôt leur pensée et ne sont pas pour eux moins mystérieux ; ce sont les plantes et les animaux familiers qui doivent ainsi leur apparaître comme les premières, les plus immédiates manifestations du divin et c'est à l'image de ces premiers-nés des dieux qu'ils se représenteront plus tard les corps célestes, conçus comme de surnaturels animaux ou des hommes investis d'une puissance divine. Cette tendance à se représenter le dieu sous l'apparence d'un animal a eu d'ailleurs l'influence la plus marquée sur le développement religieux tout entier : c'est elle en effet qui a déterminé l'adoption générale d'une forme de culte qui se comprend malaisément en dehors de cette conception de la divinité : le sacrifice.

Il est peut-être gênant pour la théorie de Robertson Smith que les divinités végétales soient presque aussi répandues que les divinités thériomorphiques et que les rites sanglants interviennent cependant dans le culte de celles-là comme dans le culte de celles-ci, mais c'est une objection qu'il aurait sans doute réussi à écarter. Il eût été nécessaire qu'il y parvînt, car la conception qu'il se fait du sacrifice est le pivot même sur lequel repose toute son interprétation des formes primitives de la religion.

Pour lui, en effet, ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'immolation d'une victime a été considérée comme une offrande faite au dieu, comme une sorte de présent ou de tribut. Seules les oblations de végétaux lui semblent avoir présenté dès l'origine ce caractère, mais elles n'apparaissaient que postérieurement dans le rituel sémitique, et semble-t-il dire, dans tous les rituels. Le sacrifice primitif consiste en l'immolation de l'animal divin et la consommation de sa chair par les membres humains du clan auquel il appartient. Originairement, ce n'est pas plus un rite expiatoire qu'une offrande d'aliments à un dieu affamé, c'est un renouvellement de l'alliance qui unit à ses adorateurs leur protecteur surnaturel, c'est une restauration, une consolidation annuelle du lien de parenté qui existe entre eux.

Comment cette cérémonie peut avoir un pareil résultat, c'est ce qu'il importe d'examiner avec un peu plus de détails. Il convient tout d'abord de remarquer que ces pratiques rituelles avaient toujours à l'origine un caractère public et collectif, c'était toujours la communauté tout entière qui, au moyen du sacrifice accompli sur l'autel où résidait le dieu et du repas sacramentaire où il participait avec ses adorateurs, rendait plus étroite et plus intime l'union, à la fois spirituelle et matérielle, qui les faisait une seule chair et une seule âme.

Lorsqu'un des membres du clan, non content de rechercher par une plus parfaite alliance avec le surnaturel protecteur de son groupe à obtenir pour ce groupe plus de sécurité et de prospérité à la fois, la victoire sur les ennemis et l'accroissement des troupeaux, tente de s'assurer pour son avantage privé une divine assistance, ce n'est pas au dieu des siens qu'il se peut adresser, mais à des dieux étrangers, ou à des démons, qui demeurés isolés dans les solitudes, sans relations définies avec aucune communauté humaine, restent des forces élémentaires et ne revêtent pas le caractère social et par là même moral, qui constitue, à vrai dire, la divinité. Pour gagner la faveur de ces mystérieuses Puissances ou asservir à la sienne leurs volontés, il lui faut avoir recours à des rites magiques qui ne sauraient trouver place dans la religion col-

lective de la tribu et qui bien souvent même sont regardés comme illicites et coupables. Un homme n'a aucun droit d'entrer en relations avec des êtres surnaturels qui pourraient être amenés à le servir aux dépens de la communauté à laquelle il appartient. Dans toutes ses relations avec l'invisible, il est tenu à ne pas se séparer de cette communauté, à agir toujours en songeant à elle et dans son intérêt et à ne se jamais isoler les autres membres du clan dans l'accomplissement des rites.

Il était donc certain que la cérémonie essentielle du culte du dieu familial ou national serait de telle nature que tous ses adorateurs y puissent participer et rendre par leur participation même plus solide et plus fort le lien qui unit à la fois les membres du clan entre eux et avec leur protecteur surnaturel[1]. Le culte officiel et public ne comportait pas à l'origine le paiement d'une sorte de tribut au dieu, qui n'a été conçu que tardivement comme un maître et un roi, et Robertson Smith semble éliminer par prétérition l'opinion, qui se peut cependant appuyer sur un ensemble imposant de preuves, que le sacrifice, c'est le repas fourni par les hommes aux dieux, en échange de leurs bienfaits ou pour détourner de soi le fléau de leur colère. L'idée qu'il y avait une sorte de redevance à payer à l'animal divin, protecteur du clan, ne pouvait guère germer dans les cerveaux de nomades errants et ce sont les rites qui, d'après R. Smith, ont engendré la croyance que le dieu avait besoin d'être nourri par les hommes, ce n'est pas cette croyance qui a donné naissance aux rites. Le sacrifice n'avait pas non plus à l'origine un caractère expiatoire; le dieu, membre du clan, était conçu comme un ami, un parent dévoué, uni aux siens par des liens qui ne pouvaient être facilement brisés et qui vivait en excellente intelligence avec ses adorateurs; animés d'une joyeuse confiance envers lui, ils n'avaient point l'âme troublée par la conscience du péché ni la crainte de la vengeance d'en haut. Nulle terreur de l'homme en présence de son divin ancêtre, mais dans tous ses rapports avec lui une sorte de familiarité respectueuse[2]. Si le sacrifice était accompli, lorsque des malheurs frappaient la tribu, c'est que ces malheurs mêmes étaient la preuve que les liens *organiques* qui la rattachaient à son dieu s'étaient quelque peu relâchés et qu'il était temps de donner aux membres humains de la communauté et à tout ce qui était comme son corps extérieur, à ses troupeaux, à ses récoltes une vitalité et une fécondité nouvelles, que leur assurait l'union plus parfaite avec leur

1) *Relig. des Sem.* part. p. 246, 253, 255.
2) *Loc. cit.*, p. 237-240.

totem, déterminée par la célébration des rites sanglants et la prise en commun du repas sacramentaire[1].

Le sacrifice avait pour complément nécessaire le repas où participaient le dieu et ses adorateurs, repas qui était à fois le signe de l'alliance et le moyen de la procurer. Par la commensalité habituelle, la parenté se consolide et se confirme, elle peut même se créer de toutes pièces et cela dans un sens réel et positif, on devient vraiment, pour manger et boire ensemble, une même chair et un même sang. Aussi tous ceux qui n'appartiennent pas au clan sont-ils exclus de ces agapes rituelles et si, après les purifications nécessaires, un étranger était admis à les partager, il deviendrait par là même membre de la communauté, temporairement du moins, et c'est pour cela que l'hôte, membre passager du clan, ne peut être tué sans crime. Lorqu'un homme mange seul, le repas qu'il prend n'a pas un caractère sacré et le dieu n'est pas invité à partager ses aliments, mais dès que le clan mange en commun, le dieu, qui est lui aussi membre de la communauté, doit prendre place au milieu de parents.

Cette sorte de banquet rituel présente chez les populations pastorales un autre caractère distinctif : tandis que l'alimentation de tous les jours ne se compose que de laitage, de gibier, de fruits et, lorsque apparaissent les premières tentatives d'agriculture, d'huile ou de farine, c'est la chair d'un animal domestique, d'un animal sacré, incarnation visible du dieu de la tribu, d'un chameau, d'une chèvre, d'un mouton ou d'un bœuf qui est cérémoniellement et collectivement consommée. L'immolation de la victime dont le sang est répandu sur l'autel, séjour du dieu, est un acte religieux : c'est en réalité le dieu lui même qui est immolé, pour que l'aspersion de son sang et la manducation de sa chair fassent plus parfaite l'union entre lui et ses adorateurs, et en même temps l'animal sacrifié est un membre du clan et son sang qui est versé dans une fosse, située au devant de l'autel, est bu par le dieu, qui resserre ainsi les liens physiques qui l'attachent à ses parents humains. Dans ce sacrifice typique, en réalité non seulement les hommes et les dieux mangent ensemble, mais ils se mangent les uns les autres et c'est ainsi qu'est réalisée, non pas seulement leur indissoluble alliance, mais leur réelle unité.

Aussi pendant très longtemps, chez les peuples pasteurs, l'abatage des animaux domestiques garda-t-il un caractère rituel et fut-il interdit à tous les membres du clan de tuer aucun de ces animaux, sinon pour

1) *Loc. cit.*, p. 386.

fournir au repas sacramentel, auquel tous devaient participer, les aliments nécessaires et, à vrai dire, ce n'est pas seulement au repas, mais aussi au meurtre cérémoniel du chameau ou du mouton que tous ceux qui composaient la tribu devaient primitivement prendre part. Il en était de même, lorsque pour un crime qu'il avait commis, un membre du clan devait être mis à mort et, dans ces deux cas, la raison de cette participation nécessaire de tous les parents au meurtre juridique ou religieux était pareillement le désir que la responsabitité de l'acte grave qui avait été commis incombât collectivement au clan tout entier. Le caractère sacré de la vie d'un parent et le caractère sacré de la divinité ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même chose; ce qui est sacré, en dernière analyse c'est la vie commune qui anime la communauté ou le sang qui est identifié avec cette vie.

Ce sacrifice et ce repas collectifs dont le caractère sacramentaire est très net et qu'on peut opposer aux rites expiatoires et aux offrandes alimentaires qui apparaissent à une époque postérieure, constituent pour Robertson Smith, l'essentiel du culte et à vrai dire l'essence même de la vie religieuse dans tout le domaine sémitique. Il semble en bien des passages que d'après lui la conception des rapports entre l'homme et la divinité que manifestent ces cérémonies ait dû être celle de tous les peuples, à quelque groupe ethnique qu'ils appartinssent, à un certain moment de leur évolution, et c'est à cet état religieux particulier qu'il tendrait à donner, au moins en ses formes inférieures, le nom de totémisme.

Il nous semble qu'en fait, c'est une phase que n'ont pas traversée au cours de leur développement toutes les religions, que les rites étudiés si magistralement par Robertson Smith sont partiellement susceptibles d'une interprétation un peu différente de celle qu'il en a donnée, que l'épithète de « totémiques » ne leur convient qu'en partie et qu'enfin bon nombre des cérémonies dont l'illustre hiérographe indique la place dans les religions sémitiques n'ont pas pu avoir dans le totémisme, au sens strict et précis du mot, leur origine.

Nous voudrions commencer par relever certaines incertitudes, certaines contradictions apparentes dans l'exposé de sa théorie et qui frappent d'autant plus qu'elles apparaissent au cours d'un livre où les idées se succèdent dans un enchaînement rigoureux et systématique, et semblent vouloir s'assujettir la mobile variété des faits plutôt que se modeler sur leur complexité.

Avec une extrême ingéniosité Robertson Smith a recherché et cru découvrir dans les *jinn*, ces esprits malfaisants ou du moins malveillants et querelleurs, qui, au témoignage des traditions arabes, peuplent

les solitudes, d'anciens génies thériomorphiques qui ne se sont point créé de clientèle ou qui ont perdu celle qu'ils avaient : il les considère comme des totems en puissance, auxquels a manqué pour devenir de véritables totems une humaine parenté. Il semble résulter de là que les pouvoirs mystérieux dont la nature était peuplée et que les anciens Arabes, comme les autres sauvages, se représentaient volontiers sous forme animale, étaient primitivement étrangers aux clans, il ne faut donc pas rechercher ici dans le culte totémique un type particulier de culte ancestral, dérivant par exemple de la croyance très répandue, et qui n'est pas toujours d'origine totémique, que l'âme est un animal qui habite le corps et le fait mouvoir. La conséquence, c'est que pour devenir les dieux d'une famille, ces vivants, investis d'une surnaturelle puissance, ont dû être adoptés par elle. Mais le seul mode d'adoption connu des peuples primitifs, c'est la fraternisation par le sang; ce n'est pas le seul moyen par lequel un dieu peut s'unir à un homme et par lui à sa tribu, mais c'est le seul moyen pour lui de devenir immédiatement et directement membre du clan, d'entrer dans le parentage de de ses futurs adorateurs d'une façon en quelque sorte officielle et publique. Or Robertson Smith place à une époque relativement récente l'introduction du *blood-covenant* dans les usages sociaux, et conteste que dans les plus anciennes communautés sémitiques la coutume existât de faire ainsi d'un étranger un parent par l'échange du sang[2]. Si cependant le dieu n'est pas un ancêtre, s'il ne peut avoir avec les membres d'un clan d'autres rapports d'affection et de mutuelle confiance que des rapports de parenté, si ces rapports, il les a en réalité avec ses adorateurs et si les rites sanglants ne font que rendre plus étroite son alliance avec eux, mais ne la crée point, nous nous trouvons aux prises avec la difficulté que M. Jevons a esquivée et que Robertson Smith semblait avoir résolue par le recours à la *blood-brotherhood*.

A l'époque où nous pouvons étudier ces cérémonies, c'est bien le sacrifice qui conserve l'alliance qui existe entre le dieu et le clan, et à lire superficiellement le texte on s'imaginerait aisément que c'est également en lui qu'elle a son origine. Mais s'il faut renoncer à cette interprétation, le système tout entier en est ébranlé. Si l'union, en effet, est naturelle entre le dieu et ses adorateurs, s'il fait originairement partie d'un même clan, il n'est pas besoin de cérémonie pour maintenir effective leur alliance. Les liens qui unissent les uns aux autres les mem-

1) *Loc. cit.*, p. 114, 123.
2) *Loc. cit.*, p. 300 et seq.

bres d'un clan ne se peuvent que très difficilement briser, et il n'est pas nécessaire de recourir à la célébration de rites magiques pour les empêcher de se rompre; il en est de même au reste des liens qui, chez les races où se retrouvent des institutions vraiment totémiques, existent entre un homme et son totem : il ne dépend ni de l'un ni de l'autre qu'ils soient dénoués, éternellement la destinée des membres humains et animaux du clan demeurera solidaire.

Si l'usage de la *blood-brotherhood*, et nous ne prétendons rien affirmer à cet égard, est de date relativement récente, et si cependant le dieu est primitivement étranger au clan dont il est devenu le protecteur, il en faudrait conclure qu'il n'est point réellement parvenu à devenir partie intégrante de ce groupe familial, qu'il est avec lui en d'étroits et d'intimes rapports, qu'une même vie les anime par une sorte de perpétuelle infusion de l'âme divine dans la communauté humaine, mais qu'ils demeurent en réalité distincts l'un de l'autre[1].

Dès lors le rôle du sacrifice et du repas sacramentaires devient très clair : cette union précaire créée par la participation aux mêmes aliments, par cette aspersion du sang de la victime divine dont les membres du clan mangent la chair, sur l'autel où habite le dieu, le renouvellement annuel des mêmes rites la renouvelle et la consolide, et chaque fois qu'elle semble moins assurée ou plus fragile, on a recours encore pour l'affermir et la resserrer aux cérémonies qui, après l'avoir scellée, entre les deux parties la maintiennent inébranlée.

Mais, si telle est la signification qu'il faut attacher au sacrifice sémitique, il ne semble pas que son caractère totémique demeure bien évident et c'est chez les peuples aryens, c'est-à-dire dans les races chez lesquelles les traces de totémisme sont les plus rares et les moins précises qu'on lui trouverait les plus exacts parallèles.

1) La difficulté n'existe plus, si l'on a accepté la conception de Frazer, c'est-à-dire la possibilité d'une union directe entre le protecteur surnaturel et l'individu, d'un échange d'âme, qui identifie les deux êtres et en l'absence même des rites de la fraternisation par le sang, permet par l'intermédiaire des membres individuels du clan, la fusion en un seul corps de l'espèce animale et de la communauté humaine. Ce qui complique la question, c'est la nécessité, postulée par R. Smith, de considérer le culte totemique et en réalité tous les autres cultes thériomorphiques, comme ayant présenté dès l'origine un caractère collectif. Un être surnaturel n'est, pour lui, un dieu que s'il est un parent et l'on ne voit pas comment s'il doit être admis par le clan en tant que clan, au nombre de ses membres et non par un des individus qui le composent, il peut, en l'absence de rites quasi-juridiques et légaux d'adoption, pénétrer dans l'enceinte fermée de la société qu'il constitue.

Si, au contraire, et en dépit de certaines apparences, nous avons réellement à faire à des dieux thériomorphiques, qui ne sont que d'anciens totems transformés et agrandis, il devient difficile de maintenir au sacrifice le caractère exclusif que lui attribue Robertson Smith. La comparaison, en effet, de ces rites avec ceux qui sont en usage dans les peuplades chez lesquelles existent encore à l'heure actuelle une organisation totémique et avec les cérémonies qui sont célébrées en l'honneur des ancêtres, permet de conjecturer que les offrandes sanglantes et non sanglantes sont originairement destinées à fournir aux êtres surnaturels, qui protègent la tribu, les aliments qu'ils désirent; l'intérêt, la crainte, des sentiments de pieuse gratitude ou d'affectueux attachement peuvent également expliquer ces pratiques, et ont tous concouru sans doute à les faire adopter; il n'y a rien là qui ressemble à un tribut et qui suppose cette notion précise de la propriété que R. Smith considère avec raison comme une acquisition récente.

Dans les cas où la victime est une victime sacrée, où le totem est lui-même immolé à lui-même, il peut être sacrifié pour les raisons que Frazer a si merveilleusement mises en lumière, pour que de ce meurtre rituel le dieu renaisse, incarné dans les autres animaux, de même race que lui, rajeuni et revêtu de forces nouvelles. Il se peut aussi, et plus probablement, que le sang d'une victime divine soit nécessaire pour faire pénétrer dans la pierre sacrée de l'autel et venir au contact de ses adorateurs, qui peuvent alors obtenir de lui l'exaucement de leurs vœux, le dieu qui est l'âme collective, aux multiples incarnations, de l'espèce à laquelle la victime appartient; c'est au reste à très peu près l'interprétation à laquelle s'est rangé M. Jevons. On comprend dès lors, que convaincus comme le sont les sauvages, qu'en mangeant la chair d'un être, on acquiert les dons mêmes qu'il possède, ils aient une sorte d'empressement à dévorer le corps encore pantelant de la victime pour s'assimiler ses qualités surnaturelles; on comprend aussi qu'il soit interdit à tout membre du clan de tuer pour son usage un des animaux sacrés, et d'en manger la chair à lui seul ou avec ses proches : il acquerrait ainsi une puissance excessive et qui pourrait devenir dangereuse pour les autres guerriers.

Que de cette idée des vertus surnaturelles de la chair de la victime, combinée à la croyance que de manger ensemble crée une sorte de lien organique entre les convives soit née la conception que par le sacrifice et le repas rituel une union plus complète était scellée entre le dieu et ses adorateurs, cela est possible et même vraisemblable et l'on peut aisément imaginer que le sacrifice en soit venu à n'être plus offert que

pour permettre à tous ceux qui goûteraient au corps de la victime divine de participer à sa vie surnaturelle et d'être reliés en une mystique unité au dieu incarné en elle.

Mais, à prendre les choses ainsi, cette notion du sacrifice serait un point d'arrivée et non un point de départ.

J'ajoute qu'il n'est point nécessaire que le dieu, objet d'un tel culte, soit un totem, que ce culte pourrait s'adresser à tous les êtres surnaturels, revêtus d'une forme animale ou incarnés dans des animaux et que la probabilité est même que ces rites ne soient pas d'origine totémique, puisque, dans la grande majorité des cas, ils font entièrement défaut dans les peuplades chez lesquelles l'organisation totémique s'est conservée la plus intacte : il est très rare qu'un totem soit cérémoniellement immolé, plus rare encore que les membres du clan qui portent son nom et qui, souvent mangent par scrupule religieux les corps de leurs propres parents, osent toucher à sa chair.

Il nous semble difficile d'ailleurs de soutenir que le totémisme est un stade que toutes les religions doivent avoir traversé au cours de leur évolution, puisqu'en fait il est un certain nombre de tribus chez lesquelles nous ne trouvons pas de totems, bien qu'elles soient organisées en clans semblables aux clans totémiques, que souvent elles ne connaissent encore d'autre système de filiation que la descendance en ligne maternelle et que la croyance au caractère surnaturel et à la quasi-divinité de certains animaux y soit répandue; les Hottentots, les Esquimaux, une partie des tribus nord-américaines qui bordent le Pacifique, un certain nombre des indigènes de la Sibérie, nous en fournissent des exemples, et l'on pourrait ajouter que l'on ne trouve que des traces de totémisme dans tout le domaine occupé par les peuples aryens, tandis que des restes considérables de superstitions qui appartiennnent à un âge aussi primitif de la pensée et des mœurs, les diverses croyances par exemple qui se rapportent à la nature et à la destinée de l'âme, aux cultes agraires, ou à la magie, ont subsisté dans toutes les religions de l'antiquité et survivent encore dans les traditions et les coutumes des paysans d'Europe; on pourrait dire aussi qu'en Polynésie, il n'apparaît nettement qu'à Samoa, malgré le développement que possèdent dans toute l'étendue du Pacifique les cultes thériomorphiques, qu'en Mélanésie, Codrington en conteste formellement l'existence [1], qu'à Bornéo, on n'en trouve, comme en Chine, que des traces douteuses, que la preuve n'est

1) *The Melanesians*, p. 32.

pas faite que ce soit en Afrique une institution universellement répandue, mais surtout il importe de faire remarquer que nulle part, pas même en Australie et dans les tribus Rouges de l'Amérique du Nord, il ne constitue la forme exclusive ou même la forme prépondérante du culte religieux, que partout le culte des morts, des animaux dangereux ou utiles, des plantes, des fontaines, de la mer, des corps célestes, des rochers subsiste à côté de lui et que dans bon nombre de cas, on se hâte plus qu'il ne faudrait d'assigner une origine totémique à un rite ou à une coutume simplement, parce qu'on les retrouve chez des peuples où existe l'organisation totémique, ou même chez des peuples qui en sont à ce stade de l'évolution sociale que caractérise le totémisme.

Rappelons au reste que, comme nous l'avons montré plus haut, il est fort difficile d'admettre qu'un culte totémique, tant qu'il a conservé son caractère, ait pu franchir les bornes du clan où il était naturellement enfermé et se transformer en un culte de tribu, puis en un culte national. Lorsqu'il s'est dépouillé des caractères spéciaux, qui distinguent la vénération que le sauvage éprouve pour son totem des autres formes religieuses qui coexistent avec elle, il est d'autre part en tout semblable aux autres cultes thériomorphiques, de telle sorte que le fait d'avoir ou son origine dans l'adoration de l'animal, d'abord allié du clan, puis adopté comme ancêtre, n'exerce sur son évolution ultérieure qu'une très faible influence. En un mot, à nos yeux, les cultes totémiques, en tant que tels, ne peuvent briser l'enceinte étroite de la famille où ils sont confinés et, si un animal totem devient le dieu d'un groupe plus étendu, c'est qu'il a cessé d'être un totem et n'est plus qu'un dieu à forme animale; or les dieux animaux et végétaux sont d'origines multiples et de fonctions diverses, il n'apparaît donc pas que, si un grand nombre de sociétés religieuses ont traversé la phase totémique, ce soit pour toute religion un stade nécessaire de son développement. Rien d'essentiel ne peut subsister du totémisme dans une religion qui franchit les bornes du clan et si certains indices, certaines superstitions qui persistent après que l'organisation où elles avaient leur raison d'être a disparu, permettent parfois d'affirmer que l'animal divin, qui est l'objet d'un culte, a été, à une époque antérieure, le totem de ses adorateurs actuels, il ne s'ensuit pas qu'il lui fallait pour devenir un dieu avoir été conçu comme l'ancêtre thériomorphique d'un clan sur lequel seul il étendait sa protection.

On pourrait au reste se demander, non seulement si Robertson Smith ne s'est pas laissé entraîner à de trop hâtives généralisations, non seulement si l'interprétation qu'il donne du sacrifice s'impose bien réellement

à l'acceptation de tous, mais même s'il n'a pas attribué le caractère totémique à des cérémonies auxquelles il n'appartient à aucun degré. Il indique lui-même[1] que pour qu'un clan puisse être considéré comme totémique, il faut : 1° qu'il porte le nom d'une plante ou d'un animal ; 2° que ses membres fassent remonter leur origine à cet animal ou à cette plante et se considèrent comme étant de sa lignée ; 3° qu'ils attribuent aux animaux ou aux plantes de l'espèce à laquelle ils se rattachent par des liens de filiation un caractère sacré, qui les peut conduire à les regarder comme des dieux, mais qui, en tous cas, les leur fait traiter avec vénération et n'en user point pour leur alimentation de chaque jour. Or, il existait, à n'en pas douter, d'après lui, chez les Arabes anciens, des tribus qui portaient le nom d'un animal et qui rattachaient réellement leur origine à un ancêtre thériomorphique, et non pas à un ancêtre humain appelé Lion ou Panthère. Les membres de ces clans, étendus aux dimensions de tribus, devaient éprouver pour les animaux dont ils portaient le nom la vénération que le sauvage accorde à son totem ; dans certaines de ces communautés les animaux éponymes devaient recevoir un culte, dont le but, d'après Robertson Smith, était de resserrer l'union entre le dieu et ses adorateurs et qui consistait essentiellement dans l'immolation rituelle du dieu lui-même et la consommation de sa chair par la communauté entière. Or, la plupart de ces tribus portaient les noms d'animaux sauvages, la gazelle, le vautour, la panthère, le lion, le serpent, etc., et cependant Robertson Smith ne rapporte aucun exemple de sacrifice rituel et de repas sacramentaire où un fauve, un oiseau de proie, un serpent, une bête quelconque du désert, fût rituellement immolée et mangée.

Les seuls exemples de sacrifices d'animaux sacrés qu'il indique sont ou bien des sacrifices d'animaux domestiques, de brebis, de chèvres, de chameaux, de bœufs, ou bien de certains animaux, considérés comme les incarnations des dieux ou associés aux cultes des dieux, tels que le porc, le chien, le poisson, la souris, le cheval, la colombe. Mais ces animaux divins semblent avoir été sacrés et vénérables, non pas pour un clan particulier qui porte leur nom, mais pour toute une tribu locale et souvent pour toutes les tribus qui habitent une vaste région[2]. Rien ne démontre que le culte qui s'adresse à ces divinités thériomorphiques soit au sens précis du mot un culte totémique : tenir un animal pour divin, le sacri-

1) *Kinship and marriage in early Arabia*, p. 187.
2) *Religion of the Semites*, p. 272 et seq.

fier rituellement à lui-même, s'abstenir par scrupule de piété de goûter à sa chair très sainte, ou le considérer comme son totem, ce sont deux choses bien distinctes.

Si nous passons aux animaux domestiques, nous constaterons d'abord que de tous les exemples de sacrifices rapportés par R. Smith, le plus important, celui où se manifeste le plus clairement peut-être la signification mystique et sacramentaire de l'immolation de la victime sacrée, le sacrifice du chameau chez les Arabes de la presqu'île du Sinaï, que nous fait connaître le texte de Nilus[1], trouve place précisément non pas dans un rituel totémique, mais dans un culte qui s'adresse, Nilus le dit expressément, à l'Étoile du matin. Ce n'est pas, je le veux bien, une preuve que nous n'avons pas là une survivance d'un culte thériomorphique : l'Étoile du matin s'étant substituée au chameau dans l'adoration des Arabes du Sinaï, son culte a pu hériter des pratiques qui étaient en usage dans les cérémonies célébrées pour rendre plus intime l'union de l'animal dieu et de son clan. Cela est possible, mais seulement possible, et il est fâcheux que là où le caractère du rite est le plus net, ce soit précisément dans le culte d'une divinité astrale qui n'est investie d'aucun attribut totémique, qu'il le faille trouver.

Mais au reste, R. Smith lui-même après s'être efforcé d'établir qu'une sainteté particulière est communément attachée au bétail, ce qui est hors de contestation, mais n'a que de très indirectes relations avec la question du totémisme[2], en vient à écrire[3] que les animaux producteurs de lait ont pris, lorsque la vie pastorale a atteint son plein développement, la place qui appartenait jusque-là aux anciens totems et que l'organisation totémique, telle qu'on la retrouve en Australie et chez les Peaux-Rouges, ne subsiste plus après que les tribus nomades ont appris à vivre du produit de leurs troupeaux. Il ajoute que leur bétail a été dès lors conçu par les nomades comme leur étant apparenté et que ce transfert aux animaux domestiques de la sainteté inhérente aux totems a été l'agent le plus puissant de la destruction des vieux cultes totémiques et a permis de se former à des communautés religieuses et politiques plus larges que les anciens clans. Mais il ne semble pas que les tribus pastorales considèrent comme leurs ancêtres et des membres de leurs clans, au sens précis du mot, les animaux qu'elles élèvent et du lait desquels elles vivent; elles les vénèrent et les adorent souvent comme des divinités,

1) *Nili opera quædam nondum edita* (Paris, 1639), p. 27 et seq.
2) *The Rel. of the Sem.*, p. 293.
3) *Loc. cit.*, p. 330.

mais ce ne sont pas là des notions identiques. Sans doute en Égypte, nous trouvons ces deux types de cultes thériomorphiques vivant sur le même sol et étroitement accolés l'un à l'autre et comme il arrive fréquemment en ce pays que le totem soit un animal domestique, il est singulièrement difficile de faire le départ de ce qui revient aux cultes totémiques des clans, à la vénération pastorale pour les troupeaux et à l'adoration des dieux ancestraux, cosmiques et locaux à forme animale. Mais il n'est nullement établi que ces croyances religieuses, ces rites, ces coutumes, qui se présentent ainsi à nous mêlées et confondues, aient les unes avec les autres des liens organiques, qu'elles dérivent les unes des autres et nous présentent les phases successives d'une même évolution. Leur racine commune, c'est la foi de tous les non-civilisés dans les pouvoirs surnaturels dont sont investis l'animal et la plante, foi qui repose sur leur conception animiste et magique des choses, et leur croyance à l'étroite parenté de nature entre tous les êtres qui peuplent ou plutôt constituent l'univers, mais ce sont là des notions qui peuvent se développer en des directions multiples et singulièrement divergentes et qui peuvent donner naissance à des pratiques et à des institutions, que l'on ne saurait vraiment considérer comme réellement apparentées.

Nous retrouvons au reste les cultes pastoraux chez des peuplades chez lesquelles l'organisation totémique fait défaut et ils se présentent avec des caractères qui sont tout différents de ceux des cultes totémiques : chez les Todas du haut-plateau du Deccan, par exemple les buffles et les bufflonnes sont l'objet d'un véritable culte, mais ce culte n'est pas l'apanage d'un clan particulier ; les bêtes du troupeau commun sont tenues en égale vénération par tous les membres de la tribu, et un véritable corps de prêtres existe, chargé à la fois du soin du laitage et de l'accomplissement des pratiques rituelle. Les âmes des buffles accompagnent les âmes des Todas jusque dans l'autre vie, mais il n'y a pas entre les deux espèces étroitement alliées, en ce monde et dans l'autre, fusion véritable : les Todas ne sont pas des buffles, il ne s'agit donc pas ici certainement de croyances et de rites totémiques [1]. Il faut au reste remarquer que assez souvent la vache, la chèvre, la brebis, l'animal producteur de lait en un mot, est l'objet d'un religieux respect qui ne s'étend pas jusqu'au mâle, qui est traité avec égards, mais dont on mange la chair sans scrupule ; R. Smith en donne lui-même des exemples, il est bien clair qu'en pareil cas le totémisme est hors de cause [2].

1) W. E. Marshall, *A phrenologist amongts the Todas* (1873), p. 19 et 25 et seq.
2) *The Rel. of the Semites*, p. 279-280.

Chez les Amazulu de l'Afrique australe, il n'existe pas à proprement parler de cultes pastoraux, les sacrifices sont offerts aux mânes des ancêtres et c'est d'eux que l'on attend l'aide surnaturelle, mais le bétail est revêtu d'un caractère sacré; les bœufs ne sauraient être cependant le totem collectif des multiples clans en lesquels se divisent les tribus. Il semble que tandis que, dans d'autres peuplades appartenant à la même race bantou, les Bechuanas et les Damaras par exemple, le totémisme a subsisté avec ses caractères distinctifs, nous assistions chez les Amazulu au remplacement des institutions totémiques par d'autres institutions qui jouent dans la vie de la tribu le même rôle; l'*ihlozi* est une sorte de totem individuel, un serpent mystérieux qui sert de réceptacle à l'âme, à l'*itongo* de chacun, et le bétail, qui fournit à la tribu sa subsistance est l'objet des mêmes cérémonies propitiatoires qui ailleurs s'adressent aux totems des clans. Pourrait-on inférer que la vénération dont sont entourés les *ihlozi* et les troupeaux représentent les débris d'un culte totémique? Ce ne serait vrai qu'en gros, d'une vérité approximative et inexacte. Ce qui s'est passé, c'est très probablement ceci : lorsque, à la suite d'une série de transformations sociales, l'organisation totémique s'est dissoute et brisée et que les cultes ancestraux ont pris la place des anciens cultes thériomorphiques, les mêmes croyances qui avaient fait rechercher jadis aux pères des Amazulu un sûr abri pour leurs âmes dans le corps d'animaux puissants ont conduit leurs descendants à cacher les leurs dans ces souterrains et mystérieux serpents dont la vie est liée à leur propre existence, puis les rites sont tombés en désuésude, mais la foi a subsisté dans la réalité de ce double de chacun, garantie de sa propre sûreté[1]. Et en même temps la vénération qu'on avait coutume d'éprouver pour une espèce animale s'est reportée dans chaque groupe sur l'espèce qui lui était la plus utile et dont dépendait matériellement sa vie, et cette espèce animale était la même pour tous les clans, pour toutes les tribus, puisque toutes elles vivaient essentiellement du lait de leurs troupeaux.

Mais si le bétail est devenu ainsi sacré, si en ce cas, et peut-être dans le cas des peuples sémitiques, les pratiques rituelles du totémisme et surtout les sentiments qu'il avait créés chez les peuples non civilisés envers les animaux ont préparé l'avènement des cultes pasto-

1) Ce qui nous apparaît ici comme un substitut du totémisme existe ailleurs comme une forme fruste, un germe de totémisme qui n'a pas réussi à se développer, c'est par exemple le *tamanu* mélanésien. Vid. R. H Codrington, *On the customs of Mota, Banks Islands* (*Trans. of the R. Soc. of Victoria*, XVI, 136).

raux, on voit cependant qu'il ne s'agit pas ici d'une transformation lente d'une forme religieuse en une autre; les cultes totémiques et les cultes pastoraux peuvent coexister, ils ne sauraient dériver les uns des autres, bien que les premiers aient servi sans doute à créer un état d'esprit qui a permis aux seconds de se développer plus aisément. On conçoit tout aussi bien en somme, qu'ils soient nés chez des peuples chasseurs, qui auraient eu l'habitude de se concilier par des cérémonies propitiatoires la bienveillance des animaux dont ils vivent et que, certainement, ils ne regardent pas comme leurs totems, alors que l'habitude s'est créée chez eux d'apprivoiser, puis de faire se reproduire à leur profit les animaux sauvages.

Il serait absurde et contraire à la loi de continuité de prétendre que l'existence des rites totémiques est demeurée sans influence sur les formes religieuses qui leur ont succédé, mais il n'en résulte pas que ces formes aient dans le totémisme leur unique et exclusive origine; les cultes pastoraux ne peuvent être organiquement rattachés en effet aux institutions totémiques, inéluctablement liées à un certain type d'organisation sociale, en dehors duquel elles perdent toute signification, ils doivent, comme les autres cultes thériomorphiques, être nés indépendamment. Le terrain, où ils ont grandi, a pu avoir été préparé par le totémisme, mais il peut l'avoir été et il l'a été en fait, en certains groupes ethniques, par d'autres rites et d'autres pratiques. Pour soutenir valablement que les cultes pastoraux supposent chez les peuplades où on les retrouve un passage à travers le stade totémique, il faudrait prouver que la domestication des animaux ne se peut expliquer que par des croyances et des pratiques totémiques. La preuve, à nos yeux, n'est point faite.

Mais si c'est des cultes pastoraux qu'est né le sacrifice d'union et le repas sacramentaire qu'a si profondément étudiés R. Smith, et qui ont joué dans l'évolution religieuse le rôle considérable que l'on sait, et si les cultes pastoraux ne sont pas une forme rajeunie des institutions et des cultes totémiques, ces rites ne sont pas d'origine totémique, et le totémisme n'a pas dans le développement des croyances et des pratiques la fonction essentielle que le grand historien a semblé lui donner et que lui assigne en fait M. Jevons. C'est là au reste une vue que confirment pleinement les admirables travaux de J. G. Frazer sur les rites agraires où interviennent sans cesse l'immolation et la manducation du dieu et dont le caractère non totémique est évident.

On pourrait enfin critiquer la conception même sur laquelle repose toute l'argumentation de R. Smith, je veux dire la conception qu'il se

fait de la religion. Elle est pour lui l'alliance organique ou contractuelle d'un groupe humain et d'un protecteur surnaturel; il n'y a pas à l'origine de religion individuelle et les rapports entretenus par les hommes avec des esprits malveillants et méchants n'ont aucun caractère religieux. Ce sont là des postulats, en quelque sorte, qu'il est loisible à chacun d'accepter ou de n'accepter pas. Pour nous, les rites d'union, les rites propitiatoires destinés à apaiser la colère des dieux ennemis, les rites magiques destinés à contraindre leur volonté ou à agir directement sur les grandes forces naturelles appartiennent à la même famille et d'autre part aucune ligne de démarcation bien nette ne peut être tracée entre les pratiques de sorcellerie, mêlées d'invocations et de prières, où parfois s'expriment des sentiments pieux, par lesquelles le sauvage se met directement en relation avec les esprits, et les cérémonies où se réunissent pour implorer ou plier à leurs désirs les dieux thériomorphiques, ancestraux ou célestes, tous les membres d'une tribu. La vénération témoignée par le Guatemalien à son *nagual* ne me paraît pas appartenir à un groupe de pratiques très différent de celui auquel se rapporte l'affectueux respect du Peau-Rouge pour son totem et on aurait quelque peine à classer en des catégories très éloignées l'une de l'autre les obligations que se reconnaît l'Australien envers son *kobong* personnel et envers le *kobong* de son clan. Mais c'est là une question sur laquelle nous reviendrons.

Nous avons d'avance présenté la critique générale de la théorie qu'a exposée dans son beau et savant livre, tout rempli de faits et d'idées, le disciple de R. Smith, M. Jevons, puisqu'elle repose précisément sur l'ensemble de conceptions et d'interprétations dont nous nous sommes efforcé de faire ressortir la haute valeur et le puissant intérêt, mais aussi de mettre en lumière les contradictions et les invraisemblances. Il nous reste à indiquer cette théorie même en ses principaux traits et à signaler les points sur lesquels elle nous paraît appeler des observations spéciales. Ce sera l'objet d'un second article.

L. MARILLIER.

(*A suivre*).

LA

ONZIÈME SESSION

DU

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

Il y a vingt-cinq ans le premier Congrès international des Orientalistes s'assemblait à Paris grâce à l'initiative de M. Léon de Rosny. L'idée de réunir à intervalles fixes les savants qui font des langues, des croyances, de l'histoire et de la littérature des peuples de l'Orient, l'objet de leurs études, répondait à un besoin véritable: aussi a-t-elle fait son chemin. Des dissensions ont pu se produire; on a pu craindre un schisme, il y a quelques années. La catholicité scientifique de l'institution a prévalu et s'est affirmée d'une façon plus énergique que jamais dans la session qui s'est tenue cette année, pour la seconde fois, à Paris, du 5 au 12 septembre, et qui est la onzième depuis l'origine.

La principale utilité de pareils Congrès est, en effet, de mettre en relations personnelles directes, les savants qui, épars à la surface du monde, s'occupent des mêmes études et qui n'ont guère d'autre occasion d'apprendre à se connaître réciproquement. Aujourd'hui les recherches scientifiques ne sont plus localisées dans les seules universités de trois ou quatre pays d'Europe. Elles se font un peu partout, dans le nouveau comme dans l'ancien monde et, pour ce qui concerne spécialement l'orientalisme, les méthodes scientifiques d'origine européenne se répandent de plus en plus dans les pays orientaux eux-mêmes qui sont l'objet spécial de cette partie de la science. La dissémination croissante des foyers scientifiques rend de plus en plus nécessaire la constitution de certains organes centralisateurs, qui rendent sensibles aux individus et aux groupes particuliers l'unité fondamentale de leur activité dispersée.

Ce n'est pas que de pareils congrès contribuent beaucoup d'une façon directe au progrès des sciences. La science ne se fait pas dans de pareilles réunions; tout au plus prend-elle conscience des progrès accomplis ou des transformations réalisées en l'espace de quelques années, — et cela

d'autant mieux que l'on généralisera et perfectionnera dans chaque section les rapports ayant pour objet de passer en revue les travaux marquants accomplis entre deux sessions. Les communications sont nécessairement très inégales de valeur et les meilleures mêmes ne peuvent être présentées que d'une façon hâtive qui ne permet ni les développements nécessaires ni une discussion approfondie. Elles ne pourront être jugées qu'après leur publication. L'effet bienfaisant est surtout moral. Les spécialistes apprennent à s'apprécier ; des germes féconds pour les études futures sont déposés dans leurs intelligences et — ce qui n'est guère moins important — dans l'esprit des auditeurs, des jeunes gens, qui assistent aux séances sans prendre encore part aux travaux. Enfin les spécialistes y trouvent l'occasion d'entrer en relations avec des confrères des spécialités voisines ; ce qui est assurément pour eux un inappréciable bienfait. Si la dissémination croissante des foyers scientifiques, en effet, entraîne de plus en plus une déperdition de forces par suite de la dispersion des efforts qui s'ignorent les uns les autres, la spécialisation croissante des études risque de rétrécir singulièrement l'horizon intellectuel et par conséquent la portée du jugement chez ceux qui s'y abandonnent sans correctifs. Nulle part ces rapprochements entre spécialistes ne sont plus nécessaires que sur le domaine de l'orientalisme, si vaste, si complexe et sur lequel cependant l'histoire nous révèle une si profonde solidarité organique à travers le temps et l'espace.

Le succès de l'institution des Congrès internationaux des Orientalistes tient donc à des causes sérieuses. La deuxième session de Paris marquera dans leur histoire et sera, nous l'espérons, le point de départ d'une nouvelle ère de prospérité. Le Congrès de septembre dernier, en effet, s'est distingué par le nombre des membres, par la quantité des mémoires présentés, par le vote à peu près unanime de tous les statuts revisés et enfin par l'adoption de certains vœux qui pourront contribuer puissamment au développement des études orientales.

L'affluence des adhérents a dépassé les espérances des organisateurs ; il y en a eu plus de huit cents. Dans une ville moins gigantesque que Paris une pareille réunion eût fait sensation et eût été l'événement de la saison. La vie de l'immense cité est trop complexe pour que le congrès même le plus nombreux puisse la modifier sensiblement. Les organisateurs, parmi lesquels il faut citer les secrétaires-généraux MM. Maspero et Cordier, ont déployé la plus grande activité pour assurer aux congressistes une réception honorable et leur faciliter sous tous rapports leur séjour à Paris. Et Paris même, l'incomparable ville, avec ses trésors ar-

tistiques et scientifiques, ses ressources et ses distractions, s'est chargé de leur offrir les occupations les plus intéressantes dans l'intervalle des séances. Des réceptions publiques et privées, parmi lesquelles il faut signaler la brillante réception faite à l'Hôtel de Ville par la municipalité parisienne, ont absorbé toutes les soirées et un banquet monstre de plus de 400 convives, à l'Hôtel Continental, a joyeusement terminé cette brillante session.

M. Rambaud, ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, l'avait inaugurée en présidant lui-même le lundi, 6 septembre, la séance d'ouverture dans la salle d'honneur du lycée Louis-le-Grand. M. Schefer, membre de l'Institut, administrateur de l'École spéciale des Langues orientales vivantes, président du Congrès, a salué les délégués des gouvernements étrangers et des sociétés savantes et tracé à grands traits les progrès accomplis par les études orientales depuis la première session de Paris, il y a vingt-cinq ans.

Dès l'après midi du 6 septembre le Congrès s'est réuni en sections, soit au Collège de France, soit à la Sorbonne. La dispersion des sections en deux bâtiments a paru regrettable à beaucoup de membres. Elle s'imposait, à cause des travaux en cours à la Sorbonne. Autrement il eût été infiniment préférable de réunir toutes les sections dans les diverses salles de la Sorbonne; il faut, en effet, que l'on puisse aisément se rendre de l'une à l'autre.

Voici la liste des sections et des présidents élus par elles :

I. *Langues et archéologie des pays aryens* :

1. Inde : Lord Reay.

2. Iran : M. Hubschmann, professeur à l'Université de Strasbourg.

3. Linguistique : M. Angelo de Gubernatis, professeur à l'Université de Rome.

II. *Langues et archéologie de l'Extrême-Orient* :

1. Chine et Japon : M. Tching Tchang, envoyé extraordinaire de l'Empereur de Chine.

2. Indo-Chine, Malaisie : M. Kern, professeur à l'Université de Leyde.

III. *Langues et archéologie musulmanes* : M. de Goeje, professeur à l'Université de Leyde,

IV. *Langues et archéologie sémitiques* :

1. Araméen, hébreu, phénicien, éthiopien : M. I. Guidi, délégué du gouvernement italien et de l'Académie dei Lincei.

2. Assyriologie : M. Tiele, professeur à l'Université de Leyde.

V. *Égypte et langues africaines* : M. Éd. Naville, délégué de l Université de Genève.

VI. *Rapports de la Grèce et de l'Orient* : M. Bikélas, délégué de l'Université nationale d'Athènes.

VII. *Ethnographie et Folk-Lore* : M. Vambéry, délégué du Ministère de l'Instruction publique de Hongrie.

Plus de deux cent trente communications ont été annoncées et en très grande majorité réellement adressées aux diverses sections. Nous ne pouvons entreprendre de les analyser ici. Dans plusieurs sections on a dû limiter le temps assigné à chaque orateur : quinze ou vingt minutes pour la communication, cinq pour chaque orateur voulant prendre part à la discussion. Il y a là assurément une fâcheuse coutume. Mieux vaudrait limiter par avance le nombre des communications et permettre aux orateurs d'exposer convenablement leur pensée, quitte à ne pas entendre les autres dont les conclusions pourraient être distribuées aux membres présents de la section compétente sous forme d'imprimés, en attendant que leurs mémoires paraissent dans les Actes du Congrès.

Il nous faut renvoyer à la publication de ces Actes l'analyse des travaux qui peuvent intéresser les lecteurs de cette *Revue*, d'autant plus que le nombre de ces travaux est considérable et qu'il y en a d'excellents. Nous nous bornerons ici à l'indication provisoire de quelques-uns des mémoires qui concernent l'histoire religieuse :

Dans la *Section de l'Inde* nous avons remarqué : le résumé, présenté par M. Finot, d'un mémoire de M. Foucher, encore retenu aux Indes par une mission scientifique, sur l'*Itinéraire de Hiouen-Tsang dans le Gandhâra* ; — le dépôt, par M. Sylvain Lévi, au nom de M. Barth, de l'index rédigé par M. Bloomfield sur la *Religion védique* d'Abel Bergaigne ; — une communication de M. Oldenberg, intitulée : *Taine's Essay über den Buddhismus*, qui a provoqué des observations diverses ; — une discussion intéressante soulevée par un mémoire de M. W. Geiger sur les *Védas et la langue védique* ; — le dépôt, par M. Grosset, du premier volume d'une édition critique du *Bhâratiya-nâtya-çâstra*, qui a provoqué une discussion nourrie ; — une communication de M. Waddell sur les *Sculptures gréco-bouddhistes* récemment découvertes dans la vallée du Swât (Udyâna) ; — l'Essai de M. Gubernatis sur le *dieu Brahman, la déesse Sâvitrî et l'origine de la prière*, dans lequel il décrit l'évolution du dieu, simple fétiche à l'origine et finissant par être la prière divinisée, cause première de la création, et rapproche, dans une péroraison mystico-lyrique, la grande prière aryenne de la prière qui s'élève

à Paris, sur les autels de la science chez les Renan et les Pasteur ; — une communication de M. Formichi sur le *Dieu Brihaspati dans le Rig-Véda* et une de M. Baynes sur la conception de la *Voie ou du chemin dans le mysticisme oriental*; — un travail de M. Macanliffe sur la *Religion et les livres sacrés des Sikhs*; — une communication de MM. Senart et Oldenburg sur les *manuscrits kharosti du Dhammapada*; — des observations de M. Deussen sur la *chronologie des Upanishads*; — un mémoire de M. Rhys Davids sur l'*éducation de la volonté dans le Bouddhisme* mise en rapports avec les doctrines de Nietsche et de Schopenhauer.

Dans la *Section iranienne* M. Jackson a fait ressortir les ressemblances frappantes entre les *légendes épiques de l'Inde et de l'ancienne Perse*; ainsi la description du séjour de Brahma dans le Vanaparvan, du Mahâbhârata, et celle de la maison de Mithra ou du paradis terrestre dans l'Avesta se ressemblent jusque dans le détail des expressions. — M. Meillet a résumé des notes envoyées par le professeur E. Wilhelm sur divers passages de l'*Avesta*, une communication du P. Kalemkiar sur le texte arménien de la *Vision d'Hénoch* qui se rapporte à des événements des années 632 à 728, et une note de M. Karkaria sur les ressemblances entre la religion de Zoroastre et le système d'Aug. Comte ; — M. Oppert a déterminé la suite des mois dans le *calendrier perse* d'après les renseignements fournis par les inscriptions assyriennes; — M. Drouin a fait l'historique de la découverte des *inscriptions pehlvies*.

La *Section de l'Indo-Chine et de la Malaisie* a entendu un très intéressant mémoire de M. Aymonier sur le roi du Cambodge *Yasovarman*. Ce travail se rattache à l'article sur les *Monuments du Cambodge* que M. Aymonier a publié dans la précédente livraison de cette *Revue*. Ce roi ne serait monté sur le trône qu'en 889 et se serait attribué toute la gloire des constructions célèbres d'Angkor-Thom, élevées pour la plus grande partie sous le règne de Jayarvarman II et que Yasovarman n'aurait fait que compléter par des constructions accessoires. M. Aymonier croit que l'on peut identifier celui-ci avec le roi lépreux. En réponse au professeur Kern il dit que les premiers monuments bouddhiques au Cambodge datent des environs de l'an 786 ; c'est au douzième siècle seulement que le Bouddhisme de Ceylan se serait introduit dans le pays.

Dans la *Section des langues et archéologie musulmanes* M. Bevan a discuté l'origine du mot *zendik* usité par beaucoup d'auteurs avec le sens

général de « hérétique ». Ce mot n'est pas d'origine arabe ; il ne saurait être non plus d'origine persane comme on l'a voulu. Les auteurs spéciaux l'emploient pour désigner particulièrement les Manichéens ou les dualistes. Comme la langue sacrée du Manichéisme était l'araméen, M. Bevan pense que l'origine du mot *zendik* serait le mot *sadiq* = juste. Cette explication est combattue par quelques membres qui préfèrent rattacher le mot à l'iranien : *zend*.

Nous ne parlerons pas de l'apologie de Kamil-Bey en faveur de l'Islam. L'éloge de la tolérance islamique après les massacres des Arméniens avait quelque chose de sinistre. D'ailleurs l'apologétique des diverses religions devrait rester absolument étrangère aux séances du Congrès.

La *Section sémitique*, très nombreuse, a entendu un très grand nombre de communications. Ici plus qu'ailleurs il a fallu limiter parcimonieusement le temps à chaque orateur. Nous nous bornerons à citer les rapports de Mgr Lamy sur les Études syriaques et de M. J.-B. Chabot sur l'Épigraphie sémitique ; — les renseignements fournis par MM. Ginsburgh et Schechter sur les nouveaux fragments de l'*Ecclésiastique* hébreu qui font suite à ceux déjà publiés par M. Neubauer et les observations de M. Halévy sur la grande valeur de ce nouveau texte hébreu pour la chronologie des récits bibliques ; — la description, par M. Jaroslaw Sedlacek, du rite de la *consécration des évêques chez les Syriens catholiques* d'après Aboulfaradj et le patriarche Michel ; — l'interprétation, par M. Hommel, de l'expression *offrir des sacrifices expiatoires* dans les inscriptions de l'Arabie méridionale ; — l'attribution, par M. J.-B. Chabot, des *Inscriptions sinaïtiques* à une seule tribu qui n'aurait passé que peu de temps dans la péninsule, contrainte peut-être de s'isoler à la suite d'une guerre civile ; — le mémoire de M. Morris Iastrow attribuant au *sabbat primitif des Hébreux* le caractère d'un jour de propitiation plutôt que de repos ; — la restitution, par M. Théodore Reinach, du passage de l'historien *Josèphe* relatif à Jésus-Christ, dont l'authenticité est maintenue dans l'ensemble, mais qui a subi des modifications de la par d'un chrétien ; — le travail de M. Israël Lévi sur *Siméon le Juste*, etc.

M. Haupt a annoncé à la *Section d'Assyriologie* le projet de M. Cyrus Adler, de Washington, de préparer une *bibliographie complète de l'Assyriologie* depuis son origine jusqu'à 1890. Il demande des collaborateurs. — Le P. Scheil a communiqué quelques-unes des découvertes de sa *mission en Orient* (1897), notamment une tablette portant une nou-

velle version du Déluge, un relief assyrien représentant un cortège funéraire, une empreinte représentant Istar-vache.

A la *Section de l'Égypte et des Langues africaines* M. Erman a communiqué le plan d'un *Thesaurus verborum ægyptiacorum* publié sous les auspices du gouvernement allemand. Cet ouvrage comprendra, autant que possible, tous les mots qui sont contenus dans les textes tracés en écriture hiéroglyphique et hiératique : les expressions démotiques et coptes ne seront admises qu'à titre de comparaison. La commission chargée de la direction de cet important travail est constituée par les Académies de Berlin, Gœttingue, Leipzig et Munich. M. Erman espère que la mise en fiches sera achevée en 1904 et que la rédaction définitive du texte pourra être terminée en 1908. L'impression durerait jusqu'en 1913. M. Erman termine en réclamant l'aide de tous ses confrères pour mener à bien cette œuvre capitale pour l'égyptologie.

M. Moret a rendu compte des *fouilles entreprises en Égypte* et des travaux publiés depuis le dernier Congrès; M. Naville a présenté le premier volume des notes recueillies par *Lepsius* pendant son séjour en Égypte; M. René Basset a lu un rapport sur les *études africaines*.

M. Touraïeff a lu un mémoire sur les *Représentations hiéracocéphales d'Osiris* et M. Naville a proposé une nouvelle interprétation des dernières lignes de la *stèle de Menephtah* relatives aux Israélites. — M. Daressy a étudié le *pavillon de Ramsès III* à Médinet-Habou, destiné, selon lui, à loger les recluses du temple d'Amon. — M. Lieblein et M. J. de Rougé ont discuté certaines questions de *chronologie*; celui-ci pense que le seul règne qui corresponde, par sa durée, à celui du roi sous lequel Moïse s'est enfui d'Égypte, est le règne de Ramsès II. — M. Moret a présenté une brochure sur la *Conditions des féaux d'Égypte* dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe : dans l'Égypte ancienne le même mot servait à désigner les relations de fils à père, de client à patron, de vassal à prince, de l'âme défunte à l'égard des dieux supérieurs. En Égypte, comme en Grèce et à Rome, l'autorité souveraine du père a été le point de départ de la vie sociale, politique et religieuse.

La sixième section, consacrée aux *Rapports de la Grèce et de l'Orient*, a entendu une notice sommaire sur les progrès de la *philologie byzantine*, par M. Krumbacher, l'éminent auteur de l'*Histoire de la littérature byzantine*, et un travail très intéressant de M. Franz Cumont sur la *propagation du Mazdéisme en Asie-Mineure* que nous résumons d'après le procès-verbal en ces termes :

Des textes bien connus de Strabon, saint Basile (lettre n° 258, à saint Épiphane), Priscus (fr. n° 31), attestent l'importance de la durée des foyers du culte perse établis en Cappadoce; il y en avait aussi en Lydie (Pausanias), en Phrygie et en Galatie (Bardesane). L'établissement des Mages dans ces contrées remonte certainement à l'époque des Achéménides; la conquête hellénique les a laissés subsister et ils ont été l'objet d'une faveur particulière de la part des dynasties locales (Pont, Cappadoce, Commagène) qui faisaient remonter leur généalogie aux anciens rois perses. Les descriptions de Strabon et de Pausanias témoins oculaires, nous renseignent sur la coutume et les rites de ces Mages d'Asie-Mineure, qui étaient sensiblement les mêmes que ceux des parsis actuels; quant aux croyances, il faut en demander le secret aux *Mystères de Mithra*, qui ne sont pas autre chose que le mazdéisme anatolien, plus ou moins imprégné d'influences helléniques. Ce mazdéisme nous apparaît comme une religion essentiellement naturaliste, adorant Ormuzd assimilé au Ciel, Anaïtis, Mithra, et des forces naturelles telles que l'Eau et le Vent; il est beaucoup plus proche de la religion des Aryas et de la religion des Achéménides que le mazdéisme de l'Avesta, œuvre d'une caste fermée et réformatrice, qui n'est pas antérieur aux Sassanides. Quant à la question de savoir s'il existait déjà un *Avesta* rudimentaire à l'époque achéménide et arsacide, les textes ne permettent pas de la résoudre : Basile, Eznik l'Arménien disent formellement que les Mages n'avaient pas de livres; Pausanias leur en attribue. Peut-être pourrait-on concilier ces deux renseignements. — Dans la discussion qui a suivi, M. Salomon Reinach émet l'opinion que la comparaison, si fréquente, entre les Mages et les druides prouve que les premiers n'avaient pas de livre sacré. M. Théodore Reinach rappelle que, d'après Plutarque, les mystères de Mithra furent introduits dans la région de l'Olympe par des pirates ciliciens au temps de Mithridate. Tenaient-ils cette religion des sujets de Mithridate ou le mazdéisme avait-il, dès une époque ancienne, pénétré en Cilicie? Les monnaies de Tarse n'attestent-elles pas sa combinaison avec le culte indigène?

Dans cette même section M. Salomon Reinach a lu un travail sur les *Cabires et Mélicerte*. Le nom Cabires est évidemment le phénicien Kabirim, mais le culte de ces dieux ne présente aucun rapport avec celui des Sémites; de même Mélicerte, adoré à Corinthe, est bien l'équivalent de Melkart, mais il n'y a rien de phénicien dans sa légende. M. Hewitt signale des traces du culte d'un dieu Cabire dans les Indes. — M. Hesseling a étudié un coin des croyances populaires chez les Grecs modernes,

dans une notice sur *Charos*. — M. Khakhanof a parlé de la *Légende géorgienne d'Alexandre*.

Parmi les communications à la *Section d'Ethnographie et Folk-Lore* il y a lieu de mentionner : la description, par M. A. Danon, d'une secte judéo-musulmane de Salonique appelée *Secte des convertis* et l'analyse des superstitions des Juifs ottomans par le même congressiste; — celle, par M. Froidevaux, d'un *procédé de divination* en usage sur les côtes du Malabar et qui se retrouve également chez les Arabes, les Grecs anciens et chez les Nègres des Antilles ; — diverses notices de M. Paul Regnaud et un mémoire sur les *rapports de la mythologie et du folk-lore*; selon le rapporteur ces rapports ont été exagérés; la mythologie a sa source moins dans les contes populaires que dans l'artifice du langage qui consiste à personnifier des abstractions. — M. Grenard, le compagnon de M. Dutreuil de Rhins, a fait des communications très intéressantes sur l'*ethnographie de l'Asie centrale*. Il a montré l'origine indo-européenne des populations du Turkestan oriental; l'élément turc n'est venu s'ajouter que plus tard. Aussi, bien que le pays soit musulman, n'est-il pas difficile d'apercevoir encore les traces des anciennes religions païennes. Il en est de même pour le Thibet, le pays bouddhiste par excellence; le Bouddhisme n'y est qu'à la surface. La population est profondément païenne et les cérémonies des anciennes religions survivent encore.

M. Hamy maintient, contrairement à la jeune école américaine, la communauté d'origine des races et des civilisations de *l'Asie et de l'Amérique*. Il se fonde sur l'analogie entre les monuments anciens de l'Amérique et ceux de l'Indo-Chine et des iles de la Sonde Une expédition se prépare à l'effet d'étudier les populations des rives occidentale et orientale de l'océan Pacifique.

M. Chaffanjon a fait une intéressante communication sur les *tombes nestoriennes* qu'il a relevées au cours de sa récente exploration en Asie. Elles sont reconnaissables en ce qu'elles sont toujours groupées au nombre de quatre ou cinq en forme de croix grecque. Il en a reconnu sept stations depuis Pitchpek dans le Turkestan russe jusqu'à la vallée de Kailar en Mandchourie. Il y a trouvé un grand nombre d'inscriptions funéraires en langue syriaque, inscrites sur de grands galets ovoïdes. Il y a aujourd'hui encore en Perse 400.000 chrétiens chaldéens ou nestoriens.

***

Le Congrès ne s'est pas borné à enregistrer des communications ou à

discuter des travaux déjà faits. Il a donné aussi des directions pour les études à faire et il a émis un certain nombre de vœux auxquels on peut espérer que l'autorité d'un aussi grand nombre de savants assurera un bienveillant accueil auprès des puissances compétentes. Nous nous bornerons à mentionner les vœux relatifs au classement chronologique et à la publication des cartes qui, à différentes époques, ont été tracées sur les différents pays d'Orient, et à la conservation des richesses archéologiques de l'Inde et la publication des monuments figurés du pays ; — la nomination d'une Commission pour l'étude d'un projet de transcription uniforme du chinois présenté par M. Martin Fortris ; — l'approbation donnée à l'entreprise du *Thesaurus verborum ægyptiacorum*.

Mais nous attirons d'une façon toute spéciale l'attention de nos lecteurs sur l'entreprise d'une *Encyclopédie musulmane* dont le principe a été adopté après un rapport de notre distingué collaborateur M. *Ignaz Goldziher*. Dès l'année 1892 M. Robertson Smith émit l'idée que le temps était venu de créer une œuvre semblable aux Encyclopédies dont on dispose dans les autres domaines des sciences historiques et philologiques, qui renfermât tout ce qu'il est nécessaire de savoir sur l'Orient musulman et qui répondît, dans l'ordre des études orientales, aux mêmes besoins que ceux qui ont produit la *Realencyclopædie* de Pauly pour la philologie classique ou les Encyclopédies de Herzog et de Lichtenberger pour la théologie scientifique. Il y a cent ans, en 1797, paraissait à Paris même la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot. Cette œuvre, quoique surannée, est encore la seule qui réponde à ces besoins que nous venons de rappeler. Il s'agit de combler une lacune de plus en plus fâcheuse, non seulement pour les spécialistes, mais pour tous ceux qui sont obligés de s'instruire des choses de l'Islam.

La mort de Robertson Smith, le 31 mars 1894, fut désastreuse pour ce projet. L'auteur de tant d'ouvrages d'une haute autorité sur les religions et les civilisations sémitiques, le directeur de la seconde édition de l'*Encyclopædia Britannica*, était l'homme désigné pour en présider l'exécution. Le Congrès de Genève, le 10 septembre 1894, reprit la question et chargea M. Ignaz Goldziher d'en préparer la réalisation. Celui ci s'est assuré un nombre suffisant de collaborateurs compétents ; il s'est entendu avec la maison Brill pour l'exécution, a dressé un cadre général, dans les limites duquel M. Paul Herzsohn, de Leyde, a mission de dresser l'index alphabétique des articles. On a décidé de n'employer comme nomenclature que des appellations indigènes, de sorte que l'ordre des

articles puisse rester le même, quelles que soient les langues dans lesquelles les articles seront rédigés.

A la suite du rapport de M. Goldziher, la section a constitué le Comité permanent chargé de faire les démarches nécessaires à la publication de l'Encyclopédie musulmane. Il se compose de MM. Barbier de Meynard, Browne, Goldziher, de Goeje, Guidi, Karabacek, Landberg, Rosen, Socin, Stoppelaar. Ce Comité a été confirmé par le Congrès en séance plénière et a reçu pour mission d'obtenir l'adhésion des gouvernements et des sociétés savantes, ainsi que leur concours pécuniaire.

Il y a lieu d'espérer que ces importantes décisions ne resteront pas lettre morte. Peu d'œuvres sont aussi nécessaires que celle-là pour l'avancement et surtout pour le déblaiement de nos connaissances sur le vaste monde de l'Islam.

Avant d'abandonner le Congrès des Orientalistes il n'est que juste de signaler parmi les publications distribuées aux congressistes le beau volume offert par M. Ernest Leroux, contenant un Extrait de son Catalogue général, bien propre à montrer la grande place que sa maison occupe dans les sciences orientales, ainsi que la Notice offerte en hommage par l'Imprimerie orientale de M. Burdin, à Angers. Nous sommes heureux de joindre nos félicitations à celles que l'éditeur et l'imprimeur de la *Revue* ont recueillies au Congrès.

La prochaine session aura lieu en 1899 en Italie, probablement à Rome.

Jean Réville.

LE CONGRÈS DES SCIENCES RELIGIEUSES DE STOCKHOLM

Le Congrès des Sciences religieuses que la *Revue* avait annoncé dans une des récentes Chroniques, s'est réuni au jour dit à Stochkolm et a siégé du 31 août au 4 septembre. Les organisateurs s'étaient efforcés de bien faire ressortir la différence entre cette réunion et le Parlement des Religions de Chicago ; il ne s'agissait pas de réunir des représentants de toutes les confessions pour dégager l'unité supérieure de la fraternité religieuse humaine, mais bien plutôt de grouper des hommes de diverses nations et de diverses confessions ayant étudié scientifiquement les religions, afin de contribuer ainsi au développement des sciences religieuses. Dans l'esprit du public cependant l'affinité des deux assemblées a prévalu sur les différences que l'on avait établies.

Il faut le reconnaître dès l'abord : la sphère d'action du Congrès de Stockholm aura été assez limitée ; c'est avant tout une entreprise scandinave. Cela ressort déjà de sa composition. Il y avait près de 300 membres, sans compter les auditeurs qui étaient au nombre de 250 environ. Sur les 300 membres, 220 étaient Suédois ; il y avait une vingtaine de Norvégiens, à peu près autant de Finlandais, une dizaine de Danois. Les non-Scandinaves, Français, Allemands, Anglais, Hollandais et Russes, n'étaient guère plus de 25. Aussi les conférences et les discussions qui s'en suivaient ont-elles été prononcées le plus souvent en suédois, en norvégien ou en danois ; lorsqu'elles avaient lieu en une autre langue on les faisait généralement traduire.

En principe le Congrès devait avoir un caractère plus largement international. La circulaire d'invitation était adressée aux adeptes de la science religieuse en tout pays. « Nous osons exprimer la conviction — ainsi s'exprimait-elle — que la science des religions a besoin comme les autres sciences de voir ses représentants se réunir en congrès plus ou moins considérables pour exposer et discuter au point de vue scientifique devant le grand public les grandes et importantes questions religieuses de nos jours. » Et plus loin elle contenait la déclaration suivante : « Le Congrès ne veut en aucune façon faire concurrence aux conférences ou assemblées particulières des diverses églises, confessions ou asso-

ciations..... il aura un caractère entièrement libre, scientifique; par conséquent personne n'aura à renoncer à ses opinions particulières ».

Impossible, évidemment, de témoigner de plus grande tolérance, ni d'un universalisme plus large. A cet égard le Congrès de Stockholm ne le cédait en rien au Parlement des Religions de Chicago. Et si le nombre des savants du dehors a été restreint, le Congrès a du moins eu le privilège de posséder plusieurs des représentants les plus autorisés de la science des religions et quelques membres du Parlement de Chicago, notamment M. Bonet-Maury, professeur à l'Université de Paris.

Le double caractère que nous venons de dégager s'est maintenu à travers tout le Congrès : d'une part, c'était une réunion d'hommes du Nord, demeurant au Congrès dans les conditions de leur vie particulière, y apportant leurs vues et leurs préoccupations particulières et se renfermant jusqu'à un certain point dans leur horizon spécial; d'autre part, c'était une réunion scientifique internationale, libre et dégagée d'attaches à telle ou telle confesssion déterminée. Ces deux éléments ne se sont pas balancés. Le premier, comme l'impliquait la prépondérance du nombre, a prévalu presque tout le temps; on peut le constater en passant en revue les matières qui ont été traitées.

Ces matières peuvent être classées en trois catégories différentes :

1° *Les problèmes qui se rattachent à la religion en général.* — Il faut signaler ici les conférences de M. Max Müller (prof. à l'Université d'Oxford) sur l'Étude historique de la religion; — de M. Chantepie de la Saussaye (prof. à l'Université d'Amsterdam) sur l'Étude comparée des religions et la foi religieuse; — de M. A. Sabatier (prof. à l'Université de Paris) sur la Religion et la culture moderne; — et du président du Congrès, l'évêque de Visby, Gez von Schéele, sur les Origines des religions.

2° *Les problèmes qui se rattachent à la religion dominante dans les pays du nord, savoir au christianisme protestant.* — Il convient de mentionner sous cette rubrique les conférences suivantes : Les études modernes sur l'histoire du Christianisme primitif, par M. A. Meyer, professeur à l'Université de Bonn; — Exposés modernes de l'histoire d'Israel, par M. A. Fries, pasteur à Stockholm; — Les prophètes d'Israël, par M. Michelet, professeur à l'Université de Christiania; — Le christianisme comme religion universelle, par M. Myrberg, professeur à l'Université d'Upsala; — Jésus-Christ et l'histoire des religions, par M. Martensen-Larsen, pasteur danois; — Dans quel sens avons-nous à considérer la Bible comme la Parole de Dieu? par M. Björck, pasteur swedenborghien à Stockholm.

3° *Les études de religion comparée.* — Nous ne pouvons citer sous cette rubrique que le travail de M. Tallquist, maître de conférences à l'Université de Helsingfors, sur le Christianisme et l'Islam, et celui de M. G. Klein, grand rabbin de la communauté israélite de Stockholm, sur la Religion et la Morale.

Reste la conférence de M. N. Söderblom, pasteur de la communauté suédoise de Paris, sur la Religion et le développement social, qui a donné lieu à d'intéressantes discussions, mais qui ne touche pas d'assez près à l'ordre de nos études pour que nous nous en occupions ici.

L'attention des rapporteurs et du public s'est donc tout entière portée vers les problèmes soulevés au sein du christianisme par la critique historique de ses origines. L'abondance des sujets de cette catégorie fait contraste avec la pauvreté de la troisième catégorie et, ici même, le seul travail quelque peu important, celui du rabbin allemand, a pâti de l'effort perpétuel de son auteur pour s'accommoder aux exigences de l'esprit chrétien. Quant à l'Islam, il n'a pas été traité par un de ces adeptes; alors même que le jugement porté par le professeur de Helsingfors paraît assez bien fondé, il n'en est pas moins vrai qu'il a présenté une critique de l'Islamisme, plutôt qu'un exposé positif de cette religion. Voilà ce qui nous frappe : dans ce Congrès des sciences religieuses il n'y a eu aucun exposé objectif d'une religion positive, excepté du Christianisme, et — ce qui est encore plus grave — il n'y a eu aucune tentative pour dégager, comme à Chicago, l'idée de l'unité essentielle de toutes les religions.

A ces critiques le Comité organisateur de Stockholm ne serait pas embarrassé de répondre que les ressources dont il disposait à Stockholm, n'étaient pas les mêmes que celles dont disposaient les puissants patrons du Parlement de Chicago et que l'on ne peut faire en cinq jours la même besogne qu'en seize. Il n'est pas légitime de reprocher aux organisateurs que l'assemblée, composée en très grande majorité d'hommes attachés au christianisme, se soit attachée tout spécialement aux problèmes qui les préoccupaient spécialement. Ils n'ont pas voulu exclure les autres; il ne s'en est pas présenté d'autres ou relativement peu, quoiqu'une liberté et une tolérance absolue régnassent au Congrès. Il n'est que juste de reconnaître hautement ce libéralisme d'une assemblée dont la grande majorité appartenait aux églises protestantes scandinaves.

Le Congrès a dû à quelques-uns de ses membres étrangers de traiter avec ampleur quelques questions importantes. Issus de milieux où s'agitent le plus vivement les questions scientifiques et religieuses, ils ont

répandu des germes féconds dans un auditoire très attentif. Nous signalerons en premier lieu la conférence de M. Sabatier. Avec une clarté admirable et avec la chaleur d'exposition qui lui est propre, le célèbre professeur a montré comment le progrès religieux de l'homme civilisé sort du conflit ou plutôt de l'action réciproque de deux forces spirituelles : d'une part, la science, gagnant toujours du terrain et élargissant impitoyablement notre horizon intellectuel; d'autre part, les lois immuables de notre organisme psychique.

M. Max Müller a été empêché par une indisposition de présenter lui-même son mémoire; une traduction quelque peu abrégée en a été donnée au public. Il y a montré combien une connaissance plus approfondie et plus répandue des différentes religions a contribué à inspirer à leurs adhérents respectifs le respect mutuel et comment une tolérance toujours plus étendue prépare le rapprochement des peuples dans la poursuite de l'idéal commun à l'humanité.

M. Chantepie de la Saussaye a analysé en détails les difficultés de l'étude comparée des religions pour l'esprit religieux et, en particulier, pour le chrétien. Il a dépeint le conflit persistant entre les évidences de la science et les anciennes notions de la foi religieuse et il a conclu en faisant ressortir la nécessité de substituer la recherche impartiale et libre de la vérité par des esprits sérieux et respectueux à l'ancienne méthode de l'apologétique, laquelle n'a pas de place légitime dans le domaine de la science.

Nous devons enfin mentionner le discours de M. Arnold Meyer sur les conséquences de l'étude scientifique des écrits bibliques. Sous l'action de la critique littéraire biblique, le sentiment religieux du chrétien éclairé moderne se rattache de plus en plus à la foi en Dieu telle qu'elle a été approfondie par Jésus-Christ.

La difficulté de maintenir le caractère scientifique du Congrès s'est manifestée surtout dans les discussions sur des sujets annoncés d'avance, qui avaient lieu l'après-midi. Les intérêts des assistants étaient trop exclusivement pratiques et leurs traditions ecclésiastiques les portaient trop facilement à prendre des affirmations ou des témoignages personnels pour des preuves. Ici un disciple d'Aegidy, le célèbre colonel allemand, fondateur d'une société libérale, non confessionnelle, pour la propagation de la vie morale; à côté un croyant d'ancienne roche; les cris d'alarme se mêlaient aux pieuses déclarations de certains pasteurs orthodoxes. Malgré tout, néanmoins, la bonne entente n'a pas cessé de régner entre les membres. Cette assemblée suédoise a su conserver un

calme parfait. Le mérite en revient pour une bonne part au vénérable président dont le libéralisme parfait et le tact imperturbable ne se sont pas démentis un seul instant.

Les bons résultats du Congrès consisteront donc surtout dans la propagation des idées nouvelles apportées devant le public par les savants. Un esprit nouveau a soufflé là où il n'était guère connu auparavant. De nouvelles publications, inconnues ou méconnues, ont été mises en relief. On a contracté des liens nouveaux entre hommes capables de collaborer à la même œuvre. Les journaux ont donné des comptes rendus des débats; le grand public a acquis ainsi une notion plus nette de ce qui fait l'objet de la science des religions. Les hommes qui ont pris la libre initiative de ce Congrès à Stockholm ont donc droit à notre reconnaissance, surtout quand on songe aux difficultés qu'ils ont rencontrées spécialement chez les laïques mal disposés pour toute invasion de la pensée moderne dans leurs croyances traditionnelles. Et parmi eux c'est assurément le pasteur de Stockholm, A. Fries, licencié en théologie, qui a le plus contribué au succès de l'entreprise.

Le cinquième jour avait été réservé pour une excursion dans les environs de Stockholm. Il a été consacré à la discussion d'un projet d'institution périodique de congrès analogues à celui-ci, afin de créer un organe régulier des études religieuses. Le Comité de Stockholm avait chargé le Dr A. Aall, de Christiania, de proposer une double organisation comportant: 1° un congrès international à intervalles fixes; 2° un congrès spécialement scandinave où l'on étudierait particulièrement les questions concernant les peuples du nord. Les deux devaient être absolument libres et de caractère autant que possible scientifique. L'institution du Congrès scandinave ne parut pas offrir assez de chance de succès pour qu'il fût opportun d'en décider la création tout de suite; le rapporteur se borna donc à faire ressortir l'avantage de ces réunions et à esquisser un plan de subdivision en sections.

Quant au prochain Congrès général international, qu'il est question de tenir à Paris en 1900, on n'était autorisé à Stockholm qu'à lui exprimer par avance des sympathies et quelques vœux. L'assemblée a manifesté ses plus vives sympathies au comité organisateur du Congrès projeté en 1900 à Paris et a applaudi à la motion de M. Sabatier de se déclarer favorable à la réalisation du projet. La règle que l'on s'était imposée de ne pas voter de résolutions, ne permettait pas de mettre la motion aux voix. Les uns, d'ailleurs, faisaient dépendre leur adhésion du caractère évangélique du Congrès dont le nom de M. Sabatier leur semblait

être une garantie suffisante; les autres étaient disposés à se prononcer en faveur du Congrès en dehors de toute garantie personnelle ou évangélique.

Jusqu'à la fin on retrouve ainsi bien nettement distincts les deux courants qui se sont manifestés au Congrès de Stockholm : le premier représenté par les hommes plus ou moins confessionnels, s'attachant aux intérêts et aux croyances de l'Église établie ; le second représenté par ceux qui s'en tenaient plus étroitement aux exigences de la science moderne, indépendamment des considérations locales ou des croyances traditionnelles.

Dr Anathon AALL.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

MARCEL DIEULAFOY. — **Le roi David**. — Paris, Hachette et Cie, 1897, 1 vol. in-16 (v et 358 pages).

L'ouvrage que M. Dieulafoy a publié sur le roi David a le grand mérite d'être intéressant; un pareil éloge n'a rien de banal, lorsqu'il s'adresse à un auteur traitant un sujet aussi rebattu que celui qu'il a abordé. Pour nous, qui avons toujours manifesté la plus grande admiration pour les magnifiques découvertes que M. et Mme Dieulafoy ont faites en Susiane et qu'ils ont exposées dans de remarquables travaux, l'attrait de l'étude sur le roi David de M. Dieulafoy nous captivait d'avance; aussi est-ce dans les dispositions d'esprit les plus bienveillantes que nous avons ouvert le volume et que nous l'avons lu.

La biographie du grand roi est faite non seulement avec un soin minutieux, mais avec amour, avec passion même. L'historien s'enthousiasme pour son héros et le défend contre ses détracteurs avec toute l'habileté d'un avocat. L'un des points originaux de son mémoire est la reconstitution qu'il a tentée, d'après des textes bien courts et bien incomplets, de l'art militaire du temps de David; pour lui, le roi israélite est un génie militaire de premier ordre, et il lui décerne le titre de poliorcète. Il est un autre côté du règne de David que l'auteur a examiné de très près, c'est le rôle joué par Bethsabée, l'épouse du malheureux Urie, cet officier hétéen que David envoya à la mort pour pouvoir lui enlever plus aisément sa femme. Cet épisode, que Renan, je n'ai jamais compris pourquoi, écartait comme inauthentique, M. Dieulafoy l'analyse avec le soin le plus extrême; dans de longs développements, auxquels l'imagination ne demeure point étrangère, il en tire toutes les conséquences qu'il est possible d'en faire découler, il le transforme même et va parfois jusqu'à en dénaturer le caractère. Dans cet incident,

qui commence par un adultère et un meurtre, et qui se termine par l'élévation au trône de Salomon, M. Dieulafoy s'efforce d'innocenter David; c'est la femme coupable, insidieuse, séduisante et volontaire, qui a fait tomber dans ses lacs le roi qui n'était plus jeune; par la servitude où Bethsabée a réduit David, elle l'a amené peu à peu à lui faire exécuter tout ce qu'elle avait résolu d'avoir et d'obtenir. Sans doute c'est par une intrigue de harem que Salomon a été porté au pouvoir, mais je serais bien surpris si le lecteur impartial n'éprouvait point quelques scrupules à souscrire au jugement si défavorable que l'auteur exprime sur Bethsabée.

Ceci nous conduit à formuler une critique qu'on ne manquera certainement pas de faire à l'ouvrage de M. Dieulafoy. Ce livre, c'est là son plus grave défaut, est un écrit tendanciel. L'auteur a visé, nous en sommes convaincu, à l'impartialité. Comme il le dit dans la préface, il a voulu peindre un David qui ne fût ni français, ni allemand, ni anglais, ni catholique, ni protestant, ni croyant, ni sceptique. En fait, il est devenu l'apologète le plus absolu du roi israélite, il en est le chantre enthousiaste et rien, dans la vie de son héros, ne saurait ébranler son imperturbable optimisme. Parle-t-il de la période agitée où David, fugitif chez les Philistins, attend l'occasion qui lui permettra de monter sur le trône d'Israël? l'auteur ne craint pas d'écrire : « La conduite de David durant son exil chez les ennemis héréditaires des Hébreux est au-dessus de l'éloge. Cette période de sa vie dénote une des intelligences les plus hautes, une des consciences les plus droites qui aient honoré l'humanité » (p. 111). S'agit-il de porter un jugement général sur le règne de David? l'exagération est dithyrambique : « Né quelques siècles plus tôt, au milieu d'un peuple idolâtre, amoureux de fictions, David n'eût pas été rangé parmi les ancêtres d'un Dieu, mais il eût été mis lui-même au nombre des Immortels » (p. 327). L'auteur, après avoir formulé de pareilles assertions, est-il bien placé, pour lancer contre Renan, comme il ne cesse de le faire dans son ouvrage, les accusations de partialité, d'étroitesse de point de vue, d'exagération systématique, etc.?

Au fond, ce qui fait le plus défaut au livre de M. Dieulafoy, c'est l'esprit critique. Ce manque d'esprit critique se révèle dès les premières pages du volume. Ainsi l'auteur affirme en note (p. 2) que saint Paul a écrit l'Épître aux Hébreux; nous ne connaissons pas un seul savant, dans l'exégèse du Nouveau Testament, qui se hasarderait aujourd'hui à soutenir pareille thèse. L'historien de David ne serait point tombé

dans de semblables erreurs, s'il eût pris connaissance des travaux classiques que la science biblique a produits. On se rend bien compte de cette ignorance dans ses réflexions sur la valeur historique du premier livre de *Samuel* (p. 333 s.), dans la façon dont il retrace l'histoire des tribus à l'origine de la nation israélite, dans le rôle qu'il attribue à la tribu de Lévi (p. 11, 329, 346, etc.), dans sa reconstitution du développement du sacerdoce et l'étrange distinction qu'il établit entre le *cohen légal* et *l'éphod légal* et ceux qui n'auraient point eu ce caractère (p. 226, 342, 390 ss.), etc.

Il est impossible, à l'heure actuelle, d'aborder l'étude des textes de l'Ancien Testament et celle de l'histoire d'Israël, sans connaître les travaux de Kuenen, de Wellhausen, de Smend, de Baethgen, etc. Se priver de ces précieux auxiliaires, c'est s'exposer à faire fausse route. Personne, par exemple, n'a mieux élucidé les problèmes de l'histoire primitive des tribus que Wellhausen; quant à l'histoire du sacerdoce et des idées religieuses d'Israël, les savants que nous venons de citer, et auxquels il en faudrait joindre beaucoup d'autree (Baudissin, Reuss, Robertson, etc.), l'ont fouillée si profondément et avec une science critique si sûre, qu'il est absolument impossible de se passer de leur concours et de leur collaboration dans une semblable investigation. Si l'auteur se fût pénétré des résultats de leurs recherches et de la méthode qui les y a conduits, il n'aurait point lancé telle ou telle affirmation hasardée, du genre de celles que nous allons signaler.

L'auteur prétend (p. x) qu'aucune prononciation du tétragramme sacré n'est certaine. Or, si quelque chose a été démontré péremptoirement c'est la prononciation *Iahwéh,* témoin, entre autres, la leçon samaritaine Ἰαβέ conservée par Théodoret. L'auteur affirme (p. 330 ss.) que « dès le temps des patriarches, l'élite des Hébreux adorait Dieu unique et immatériel. » Sans vouloir remettre ici sur le tapis la question du polythéisme primitif d'Israël, comment oublier si délibérément la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament, et l'apparition corporelle de Iahwéh (sous la forme de trois personnages) à Abraham (*Gen.* XVIII)[1]? L'auteur enfin cherche dans les travaux récents sur les maladies nerveuses, l'explication des caractères extérieurs du prophétisme. Je sais bien qu'il déclare (p. 120, note) ne vouloir rendre compte

1) En note, p. 303, l'auteur rapporte aux « Constitutions apostoliques » la tradition en vertu de laquelle Salomon serait monté sur le trône à douze ans ; cette tradition est beaucoup plus ancienne, puisqu'on la trouve déjà dans la traduction des Septante.

par là que des manifestations extérieures, des caractères et des effets apparents, des côtés humains » du prophétisme. Mais la lecture du chapitre sur « Saül et les voyants » laisse l'impression que la « grande hystérie » est au fond l'explication du prophétisme. Sans doute, les phénomènes et les maladies du nervosisme, comme on l'a montré depuis longtemps, donnent la solution des étrangetés de certains actes religieux (en Israël, dans l'Islam, dans le Catholicisme, le Protestantisme, etc.) ; mais le grand mouvement prophétique d'Israël a ses origines et ses racines, non point dans le détraquement nerveux de certains de ses représentants, mais dans la conscience religieuse de la race hébraïque, dans sa foi profonde et vivante en Dieu toujours présent et toujours actif au milieu d'elle.

A plusieurs reprises dans son ouvrage M. Dieulafoy fait sommairement le procès à la science biblique. « L'histoire de David, dit-il (p. 337), a été faussée jusqu'ici, parce que la Bible a inscrit ce grand prince au nombre des ancêtres du Christ. » Et ailleurs, en parlant de la critique philologique ou historique, « dont les arguments suprêmes n'ont aucune solidité », l'auteur va jusqu'à écrire : « C'est que la sagesse humaine est courte, que la raison est fragile et qu'il n'est pas une entreprise plus aventureuse que de fonder sur elles » (p. 137).

Nous regrettons vivement qu'un homme de la valeur de M. Dieulafoy se laisse entraîner à des jugements aussi superficiels; car c'est méconnaître d'une manière absolue la science critique biblique que d'exprimer sur elle une appréciation aussi peu exacte. Nous le regrettons d'autant plus, qu'en se plaçant à un point de vue différent, l'auteur aurait pu écrire sur David une étude tout aussi intéressante, et qui, en étant beaucoup plus vraie, aurait par là même échappé au reproche d'œuvre tendancielle.

Édouard MONTET.

ANATHON AALL. — **Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur.** — I. *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie.* — Leipzig, Reisland, 1 vol. in-8 de XIX et 251 pages.

L'ouvrage dont nous présentons ici la première partie aux lecteurs de la *Revue* est la première publication importante d'un jeune docteur de l'Université de Christiania. Écrite en allemand afin d'être plus accessible

au public international, c'est l'œuvre d'un Norvégien. Entreprendre l'histoire complète de la notion du Logos, voilà bien le fait d'un jeune savant dont l'ardeur téméraire ne recule pas devant les exigences d'un sujet qui effrayerait de plus expérimentés. Ce n'est rien moins, en effet, que l'histoire de la pensée grecque, de la pensée juive et de la pensée chrétienne, au moins dans sa période créatrice en matière de théologie. Assurément je me garderais bien de prétendre que toute la philosophie grecque se déroule autour du Logos, ni que toute la théologie juive se concentre dans les conceptions sur la Parole de Dieu; mais il n'est pas possible de donner un exposé satisfaisant de la doctrine grecque du Logos, sans montrer de quelle façon elle se rattache à l'ensemble du développement de la pensée grecque et comment elle a été influencée par les diverses phases de cette évolution philosophique, pas plus que de rendre compte de la doctrine philonienne ou du dogme christologique chrétien sans ajouter à cette étude préparatoire de leurs origines helléniques, une étude critique du développement de la théologie juive, palestinienne ou alexandrine, et des origines évangéliques du christianisme. C'est beaucoup pour un seul auteur.

De prime abord cependant je me sens porté à l'indulgence en faveur du jeune homme qui fera un viril et sérieux effort pour accomplir une pareille tâche. Je lui sais gré en premier lieu d'avoir saisi l'importance capitale de cette histoire. Cela dénote un jugement historique clairvoyant. Dans l'immense production de livres portant sur la philosophie grecque, les origines du christianisme et l'histoire de la dogmatique chrétienne, il n'y en a pas beaucoup qui soient consacrés à l'histoire de cette conception du Logos qui est pourtant, dans toute la philosophie grecque, celle qui a eu la plus prodigieuse fortune et qui peut, à certains égards, être considérée comme le point d'arrivée de la sagesse antique et le point de départ de la sagesse chrétienne. Il ne manque pas de travaux sur Philon, le judéo-alexandrinisme et les origines du dogme chrétien; mais en général on s'y préoccupe fort peu des antécédents de la conception du Logos dans la philosophie grecque. A ma connaissance, il n'y a qu'un bon livre sur cette partie si négligée du sujet, celui de Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, publié en 1872, mais cet auteur a prudemment laissé de côté l'autre partie, non moins importante et peut-être même nécessaire à la juste intelligence de la dernière phase de la doctrine hellénique : l'étude du Logos dans l'antique théologie chrétienne. M. Aall a eu le courage d'embrasser l'ensemble de cette longue histoire. Quelles que soient les critiques que son œuvre

mérite sur plusieurs points de détails, je le félicite de son initiative. S'il s'est trompé, on pourra le corriger. Il n'en aura pas moins placé les études relatives au Logos sur leur véritable terrain.

Actuellement nous n'avons que son premier volume, exposant l'histoire de la conception du Logos dans la philosophie grecque. Après quelques mots sur les Ioniens et les Éléates, il consacre un long chapitre à Héraclite en qui l'on reconnaît ordinairement le père de la conception du Logos. Les trois chapitres suivants traitent d'Anaxagore, de Platon et d'Aristote, qui n'ont pas eu, il est vrai, une doctrine proprement dite du Logos, mais qui ont, d'une part, favorisé le développement de cette doctrine par le caractère téléologique de leurs conceptions de l'univers et, d'autre part, introduit dans le champ de la pensée grecque des notions et des représentations destinées à se combiner plus tard avec l'idée du Logos de manière à en devenir partie intégrante. Le sixième chapitre a pour objet les Stoïciens; le septième, très court, est consacré à la philosophie alexandrine antérieure à Philon; celui-ci est étudié dans le huitième chapitre; le neuvième et dernier traite de Plotin et des néoplatoniciens.

Les trois études capitales sont, comme il fallait s'y attendre, celles sur Héraclite, sur les Stoïciens et sur Philon. Cette dernière ne présente pas d'originalité marquée. Sur certains points je ne partage pas les idées de M. Aall, par exemple, p. 197 et 198, son interprétation du Logos endiathetos et du Logos prophorikos chez Philon (celle de Zeller me paraît plus conforme au système). Ce que je reproche surtout à son interprétation du Logos philonien, c'est d'être trop philosophique, de se tenir trop volontiers à l'élément métaphysique, pas assez à l'élément religieux juif. Habitué aux spéculations de ses métaphysiciens grecs, M. Aall éprouve un certain dédain à l'égard des altérations que leur fait subir Philon pour les besoins de leur adaptation au langage religieux de l'Ancien Testament. Les qualifications d'ange de Dieu, de serviteur, d'interprète, de prophète, de grand sacrificateur, de messager de Dieu, de lieutenant de Dieu, répugnent à l'historien-philosophe. Ce ne sont là, dit-il, que des paraphrases de passages bibliques, dont l'intérêt et la portée sont d'autant moindres que ce ne sont plus de libres produits de la pensée (p. 201 et 202; cf. p. 204, dernier alinéa). Mais c'est là justement ce qui est le caractère essentiel de la théologie philonienne, de mettre au service de la cause religieuse qui lui tient à cœur par dessus tout, les ressources de sa dialectique et de son érudition helléniques. Théoriquement M. Aall le reconnaît (p. 185) et il n'est guère possible

d'agir autrement quand on ne s'est pas borné à lire des extraits de passages topiques de Philon, mais que l'on a eu la patience de le lire en entier. Dans le détail, toutefois, il ne tient plus compte de ce principe, de manière qu'il fausse les proportions de l'élément métaphysique et de l'élément religieux dans l'exposé du système. Cette disposition le porte à rechercher plus de rigueur philosophique dans la pensée de Philon que celle-ci n'en comporte véritablement. Philon n'a pas éprouvé le besoin d'exposer sa pensée dans des traités systématiques ; il fait continuellement du commentaire, de la paraphrase, ce qui convient beaucoup mieux à son genre d'esprit. Il ne faut pas ne s'intéresser qu'à ce qui peut, chez lui, rentrer dans un système rigoureux.

Je crois que M. Aall aurait évité l'écueil que je lui signale, s'il avait donné plus de place aux antécédents juifs de la pensée philonienne. Une dizaine de pages (p. 173 à 183) sont consacrées à la philosophie alexandrine avant Philon. Sur l'évolution théologique du Judaïsme, la transcendance toujours plus inaccessible du Dieu unique et le rôle grandissant des intermédiaires dont cette transcendance provoque l'épanouissement, sur la Parole de Dieu dans la piété et la spéculation juives, il n'y a rien. Et cependant combien n'est-il pas nécessaire d'envisager ce côté de la question pour comprendre comment la doctrine hellénique du Logos put s'adapter à la théologie juive et par quelles causes elle y fut déformée ! Une analyse de ces antécédents aurait sans doute aussi rendu inutile le recours à des influences mazdéennes ou égyptiennes qui n'est justifié par aucun argument satisfaisant (p. 220).

Dans le chapitre sur la philosophie d'Héraclite, la thèse originale de l'auteur, c'est d'affirmer l'indépendance de la notion du feu, considéré comme l'élément fondamental de l'univers, et de celle du Logos (p. 41). M. Aall rappelle que le philosophe de l'antiquité n'est pas, comme de nos jours, avant tout un penseur systématique ; il est aussi un sage, moraliste et critique, et il ne se croit pas obligé de mettre d'accord avec son système spéculatif toutes les thèses qu'il énonce en cette qualité (p. 16). En vertu de cette observation M. Aall se juge autorisé à séparer la doctrine physique d'Héraclite de son enseignement éthique et esthétique. Le feu est la matière première de toutes les transformations dans ce monde, où tout est en écoulement perpétuel et dans lequel la lutte universelle qui engendre la vie procède selon une harmonie fondamentale. Le Logos est la raison commune selon laquelle toutes choses sont compréhensibles, mais il n'est pas cause de l'univers ni de son organisation. Voilà, si nous comprenons bien cette discussion passablement abstruse,

l'opinion de l'auteur. Il a voulu, d'une part, écarter l'interprétation matérialiste qui fut adoptée plus tard par les Stoïciens trop enclins à retrouver chez Héraclite une de leurs notions préférées et dont il convient plutôt de faire remonter la paternité à l'école atomistique de Démocrite. D'autre part, il repousse l'interprétation spiritualiste panthéiste, préconisé de nos jours surtout par M. Pfleiderer, d'après laquelle Héraclite aurait déjà enseigné la raison universelle comme le fondement de toutes choses et l'unité souveraine du monde.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail de cette discussion compliquée. L'argument qui m'a paru le plus topique, c'est que nulle part, dans les fragments conservés d'Héraclite, le feu n'apparaît avec un caractère moral (je dirais : spiritualiste), ni le Logos avec le caractère de cause universelle. Mais si cette assertion est littéralement exacte, il ne m'est pas prouvé que la lettre corresponde ici à l'esprit. Héraclite reconnaît une loi universelle, à laquelle se ramènent toutes les lois reconnues par les hommes et qui gouverne toutes choses (cf. p. 19). Si cette loi n'est pas présentée comme un principe créateur, elle est bien conçue comme le principe du gouvernement de l'univers; ce qui suffit, dans un système qui exclut la notion proprement dite de création, pour en faire le principe causal qui préside à l'ensemble des transformations de l'univers. Il me semble que M. Aall se débarrasse trop facilement de ce témoignage, en déclarant que le sens authentique ne ressort pas avec précision et qu'il faut l'interpréter d'une façon métaphorique. Je ne saurais non plus faire aussi bon marché que lui de l'affirmation d'Aristote : καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν (p. 42; *De anima*, I, 2, 405 *a*). Je me garderai bien de décider ici de quelle façon Héraclite combinait le feu et le Logos. L'état fragmentaire et la forme souvent obscure de ce qui nous reste de lui rend la tâche ardue. Mais le témoignage à peu près unanime des philosophes grecs ultérieurs et des premiers philosophes chrétiens, me porte à croire que le Logos ou le principe rationnel remplissait une fonction plus essentielle dans son système que ne le veut M. Aall.

J'aurais aimé aussi qu'il nous renseignât un peu plus sur la provenance et les garanties d'authenticité des citations d'Héraclite sur lesquelles nous opérons. Nous venons de voir que les Stoïciens sont accusés d'avoir forcé sa pensée pour la rapprocher de la leur. Les mêmes altérations n'ont-elles pu se produire ailleurs et le fait seul que les aphorismes d'Héraclite sont souvent reproduits, sans aucune relation avec leur contexte originel, par des auteurs qui veulent soit les combattre,

soit y trouver un témoignage en faveur de leur propre pensée, n'autorise-t-il pas la crainte qu'ils aient été parfois détournés de leur véritable sens ?

Les patrons par excellence de la conception du Logos, ceux qui lui ont définitivement donné droit de cité dans la philosophie, sont les Stoïciens. M. Aall leur a consacré une longue et intéressante étude. Ici encore je regrette que le métaphysicien, en quête d'un système dont l'ensemble se tienne, ait fait tort à l'historien. Le Stoïcisme, en effet, a une longue histoire. Si ses principes essentiels sont demeurés à peu près les mêmes au cours des siècles, entre Zénon et Marc Aurèle, il n'en a pas moins subi des transformations, de telle sorte qu'il eût été préférable de nous donner l'histoire du Logos au sein même du Stoïcisme que de se livrer à une analyse trop abstraite du Logos stoïcien. Cette méthode aurait eu surtout l'avantage de permettre à l'auteur de suivre l'évolution de l'idée à cette époque d'éclectisme et de syncrétisme philosophique, qui coïncide avec l'introduction de la doctrine dans la théologie juive, qui précède immédiatement son adoption par la théologie chrétienne et qui est assurément la plus importante pour l'historien, parce que c'est là justement que naissent les dérivations par où la spéculation grecque pourra s'écouler dans la spéculation juive et chrétienne. M. Aall a signalé d'une façon fort heureuse comment la doctrine du Logos servit aux Stoïciens dans leur interprétation rationaliste de la mythologie traditionelle (p. 142 et 143). Mais il s'est borné à signaler le principe sans en poursuivre l'application. C'est là précisément où il aurait fallu donner d'amples développements. Car, si cette adaptation de la philosophie aux besoins religieux et sociaux de la foule est trop souvent absurde, elle a été l'une des causes principales du succès des idées stoïciennes dans la société gréco-romaine, l'une des conditions les plus importantes de la fortune du Stoïcisme dans un monde porté au syncrétisme et, surtout, elle a été le prélude de son action religieuse dans le christianisme. Peut-être l'auteur pourra-t-il revenir sur ce côté du problème dans son second volume?

J'ai insisté peut-être plus qu'il ne fallait sur les critiques que son livre suggère et sur les lacunes qu'il présente. Les observations précédentes ne doivent pas néanmoins laisser au lecteur une impression défavorable sur son œuvre. La lecture en est austère, assurément. Il ne pouvait en être autrement avec un pareil sujet. Mais elle est éminemment instructive et l'ouvrage doit être rangé parmi les contributions les plus utiles à l'histoire de la pensée religieuse. A ce titre il mérite

non seulement la sympathie, ainsi que je l'ai dit en commençant, mais aussi l'estime.

Jean Réville.

Bruno Violet. **Die Palæstinischen Mærtyrer des Eusebius von Cæsarea** (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XIV, 4). — 1 vol. in-8° de vii et 178 p. 6 marks. Leipzig, Hinrichs, 1896.

Le livre de M. Bruno Violet contient, en collection complète, les fragments conservés de la recension développée du traité d'Eusèbe de Césarée sur les Martyrs de Palestine pendant la persécution de Dioclétien et de ses successeurs orientaux jusqu'au triomphe de Constantin. On sait, en effet, qu'il y a eu deux recensions de cet ouvrage : la plus courte insérée dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, généralement au livre VIII ; la plus longue qui n'existe plus qu'en traduction syriaque, publiée en 1861 par Cureton, et dont il n'y a plus que des fragments grecs. La raison d'être de cette double rédaction est un sujet de controverse pour les historiens de la littérature chrétienne.

La condition essentielle de la solution du problème, c'est de réunir le plus possible de fragments de la longue recension dans l'original grec, soit pour pouvoir juger de la fidélité de la version syriaque, soit pour établir directement une comparaison avec la courte recension, de manière à en déduire leur relation réciproque. C'est ce travail que la publication de M. Violet permet de faire aujourd'hui. Il donne, en effet, la traduction allemande du texte syriaque de Cureton et place sur des colonnes parallèles le texte grec de la longue recension, lorsqu'on le possède, les variantes du texte syriaque incomplet publié par Assemani dans les *Acta SS. MM.*, celles de la traduction latine de Lipomanus (publiée par Valois, mais contrôlée à nouveau par M. *V.*), et d'autres encore de moindre étendue. L'étude des ménologues et des synaxaires syriaques et coptes a permis, en effet, d'ajouter de nouveaux fragments à ceux conservés par Siméon Métaphraste (voir dans les *Analecta Bollandiana*, XVI, 2, des fragments grecs retrouvés dans des ménologues et que nous avons déjà signalés dans notre Dépouillement de périodiques, t. XXXVI, p. 142).

Après avoir donné ainsi toutes les pièces du procès dans les 119 premières pages, M. Violet aborde à son tour le problème. Il conclut que la courte recension n'était pas destinée à être publiée. Ce n'est pas un abrégé de l'autre, fait par Eusèbe, car dans ce cas il serait inexplicable qu'il eût supprimé dans les Actes de Pamphile certaines expressions élogieuses en

l'honneur de son grand ami pour renvoyer le lecteur à sa Vie de Pamphile, déjà ancienne. Par contre, une citation évangélique figurant dans le texte le plus court est supprimée dans l'autre, parce qu'elle aurait pu paraître blessante à Constantin. La longue recension est donc postérieure à la courte; elle en est la rédaction développée; celle-ci n'est pas l'abrégé de celle-là. La recension la plus longue a tous les caractères d'un écrit destiné au public; la courte nullement. D'ailleurs on n'a jamais trouvé aucune trace de cette dernière en Orient, sinon dans l'*Histoire ecclésiastique*; c'est par les manuscrits de l'*Histoire ecclésiastique* qu'elle a passé en Occident, où l'on ne connaissait pas la langue, de telle sorte qu'elle fut seule utilisée dans les martyrologes occidentaux.

Le point faible de cette démonstration, c'est que l'on ne s'explique pas bien, comment cette ébauche du Traité sur les martyrs palestiniens, sorte de brouillon qu'Eusèbe ne destinait pas à la publicité, aurait pénétré dans le manuscrit de son *Histoire*. Il faut admettre ici une distraction étrange de l'auteur ou de ses premiers copistes. Assurément les variantes de placement du morceau dans cette *Histoire* semblent indiquer une provenance étrangère au corps primitif de l'ouvrage; mais si cela milite bien en faveur de la rédaction originellement indépendante du texte abrégé sur les martyrs, cela ne prouve pas que ce texte n'ait pas été accolé à l'*Histoire* du consentement même d'Eusèbe. La question ne me paraît pas susceptible d'une réponse définitive. Heureusement que le sort du monde n'en dépend pas!

Jean Réville.

Émile Gebhart. — **Moines et Papes. Essais de psychologie historique.** — 1 vol. in-16, Paris, Hachette, 1896.

En rendant compte dans cette *Revue*, de l'*Italie mystique*, nous disions qu'il y avait, dans ce livre, bien des documents précieux pour la psychologie ethnique. Nous ajoutions qu'on serait reconnaissant à l'auteur de continuer de telles études, aussi agréables qu'instructives. Depuis lors M. Gebhart, devenu membre de l'Académie des sciences morales et politiques, nous a donné *Moines et Papes* avec son expressif sous-titre : *Essais de psychologie historique*[1].

1) L'état d'âme d'un moine de l'an 1000, le chroniqueur Raoul Glaber. — Sainte Catherine de Sienne. — Un problème de morale et d'histoire, les Borgia. — Le dernier pape roi, Rome à la veille de Mentana, La Légende dorée de Pie IX.

Le volume débute par « L'état d'âme d'un moine de l'an 1000, du chroniqueur Raoul Glaber » dont M. Maurice Prou a édité, comme on souhaiterait que le fussent tous nos textes du moyen âge, les cinq livres d'histoires. Naïf et franc, moine de médiocre ferveur, ni ascète, ni mystique, impatient de toute discipline, porté à la malice et ami des courses vagabondes, tel est le chroniqueur Glaber. La culture de l'esprit fut chez lui aussi chétive que la conscience religieuse. Sa langue est obscure et incorrecte, quoique sa prose soit vivante et parfois colorée. Ses iambes et ses hexamètres sont « d'une platitude laborieuse ». Il n'a peut-être pas lu, en dehors de ses cahiers de couvent, dix lignes de littérature latine. Le récit qu'il fait de l'hérésie de Vilgard, remplaçant l'Évangile par Virgile, Horace et Juvénal, témoigne de la haine des moines d'alors contre l'antiquité païenne. Et cependant au temps de la jeunesse de Glabert, Gerbert dirigeait l'école de Reims! Mais la terreur du démon domine ces pauvres âmes « dont la raison dépérit faute de culture et qui souffrent d'une véritable anémie intellectuelle ». Glabert, dont l'âme n'était point très pure, eut souvent affaire au diable : il conseille « aux malades de se défier des ruses des démons, dont les formes sont innombrables et qui se rencontrent partout sur la terre, et en particulier dans les fontaines et dans les arbres ». Dans une page très pénétrante, M. Gebhart a bien résumé ce qui distingue le moyen âge, en ce qu'il a de plus caractéristique, de l'antiquité et des temps modernes : « Le moyen âge, enivré de surnaturel, appliqua à la vue des choses une optique intellectuelle très singulière. La préoccupation du miracle, l'ignorance de toute loi expérimentale, la recherche malsaine du mystère, cette croyance que l'objet atteint par les sens est une figure ou un signe, une menace ou une promesse, que le visible vaut seulement par la portion d'invisible qu'il recouvre d'un voile épais pour le vulgaire, transparent aux yeux des docteurs ou des saints, tous ces excès de l'idéalisme faussèrent alors l'instrument de la connaissance et l'effet de cette perversion se montra dans l'abus que les maîtres les plus subtils de la scolastique, de la poésie et de l'art firent du symbole. De Scot Érigène à Duns Scot, il fut entendu que la nature et l'esprit humain sont un chiffre hiératique, les êtres vivants, des ombres d'êtres, les phénomènes visibles, des symptômes de vie ou de volontés occultes; que la parole qui nomme un objet individuel ne répond à rien de réel, que le mot abstrait, qui ne désigne aucun individu, exprime seul la réalité en toute sa plénitude. Le plus grand labeur de la science fut donc l'exégèse de toute chose et de toute pensée, étudiées non point en elles-mêmes, mais en

vue de la vérité qu'elles enveloppent et font pressentir. La marche de l'esprit fut non en ligne droite, mais en spirale. C'est par un détour que le moyen âge s'efforce de surprendre le secret que cache toute apparence. De là les plus étonnantes inventions, des idées mortes depuis des siècles tout à coup ranimées, par exemple la superstition des nombres mystiques, oubliée depuis Pythagore; de là l'aberration de toutes les sciences de la nature, alchimie, astrologie, médecine. Le symbolisme, consacré par les théologiens, disciplina l'entendement tout entier; il s'imposa à l'architecture et à la sculpture... il fut assez fécond pour produire un art nouveau, l'art héraldique. Il a inspiré chez nous le *Roman de la Rose*, il a valu à nos voisins la *Vita nuova* et la *Divine Comédie*... On retrouverait le symbolisme dans les chants d'amour des Provençaux, dans les lettres de sainte Catherine et les sermons de Savonarole et je crois qu'il a gâté plus d'un sonnet de Pétrarque. »

Pour un homme comme Gerbert qui relit Boèce, Cicéron, Sénèque et rencontre Epictète, en retrouvant la hauteur et la clarté d'âme des maîtres antiques, sans cesser d'être chrétien, combien d'individus semblables à Raoul Glaber, « qui semble avoir vécu au fond de quelque crypte de cathédrale romane, à la lueur d'une lampe sépulcrale, n'entendant que cris de détresse et que sanglots, l'œil fixé sur un cortège de figures mélancoliques et terribles » !

C'est par la politique et la diplomatie que sainte Catherine de Sienne a été grande dans l'histoire de l'Italie et dans celle de l'Église. Née en 1347, elle reçut en 1362 l'habit des filles de Saint-Dominique. Elle se fixa une discipline personnelle très rigide, mais déjà elle se croyait mise sur terre pour porter remède à un grand scandale. Elle commença par Sienne, où régnait la même anarchie qu'à Florence. Puis elle se tourna vers l'Église chrétienne. Elle s'était réjouie de la venue d'Urbain V à Rome. Mais en retournant à Avignon, dans la France désolée par la guerre anglaise, pillée et brûlée par les grandes Compagnies, Urbain semblait renoncer pour toujours à l'Italie et abdiquer, par un acte de désespoir, le siège séculaire de Rome. Ainsi l'Église perdait son caractère œcuménique et catholique, pour devenir l'Église nationale de France.

Aussi quand Urbain V mourut six mois après son retour à Avignon, l'Italie crut que Dieu l'avait frappé et Pétrarque écrivit : « Le pape Urbain eût compté éternellement parmi les hommes les plus illustres, s'il avait fait déposer son lit de mort sur les marches de l'autel de Saint-Pierre et s'il s'était alors endormi avec la conscience en paix, prenant à témoin

Dieu et le monde que si jamais un pape désertait encore Rome, la faute d'une fuite si honteuse ne serait pas à lui, mais à Dieu lui-même. » Sainte Catherine écrivit à Grégoire XI des lettres pleines d'accents de tendresse, pour lui proposer la Croisade contre les Turcs et surtout pour lui demander de rentrer à Rome, de reprendre en vrai maître le gouvernement du domaine pontifical et de commencer la réforme de l'Église. Elle réussit au moins à le ramener à Rome.

M. Gebhart, après avoir raconté le pontificat d'Urbain VI, qui « semblait saisi de frénésie », se demande si sainte Catherine eût éprouvé quelque regret d'avoir rendu la papauté à l'Italie, au siège du premier apôtre, à la pierre angulaire de l'Église. On pourrait se demander en outre s'il n'eût pas été préférable que, par le maintien du pape en France, il s'établît alors chez nous et ailleurs des églises nationales qui sans doute auraient brisé l'unité religieuse, mais provoqué le développement des nationalités. Et il y aurait beaucoup à dire, en l'un et en l'autre sens.

C'est une étude intéressante et neuve que M. Gebhart a consacrée aux Borgia. « Je crois, dit-il, que l'on peut reprendre le dossier criminel des Borgia, à la condition d'apporter à cette étude nouvelle la tranquillité d'âme et les scrupules d'un juge. Depuis Guichardin jusqu'à une époque toute récente, ils n'ont guère provoqué que des réquisitoires passionnés ou des plaidoyers d'avocats sollicitant l'indulgence de la postérité, dénaturant les faits, exagérant les bonnes intentions, atténuant les mauvaises, altérant même au besoin l'état civil des enfants d'Alexandre VI. » — « Et, dit-il encore, il faut, avant d'aborder cette histoire des Borgia, se défaire résolument d'un préjugé et d'une erreur qui en fausseraient tout à fait l'intelligence. Le préjugé consiste à s'imaginer qu'Alexandre et César ont été en dehors des lois communes de l'humanité, qu'ils ont dépassé, par leurs crimes et leurs vices, la mesure de scélératesse permise à la fin du xve et du xvie siècle. »... Ne voyons pas en eux des figures extraordinaires, démesurées, tels qu'ont été certains empereurs romains... La taille des Borgia est loin d'être aussi haute; il n'y a point de désaccord entre leur vie de tyrans italiens et la politique de leur tyrannie; il n'est aucune de leurs violences que n'expliquent facilement les nécessités de cette politique, nécessités d'un jour, contredites par celles du lendemain, que manifesteront des violences nouvelles; petite politique, égoïste et empirique, mais poursuivie, à l'aide de moyens atroces, avec une logique et une clairvoyance parfaites. » Et ce qu'indique ainsi M. Gebhart, il le justifie en des pages qui sont toutes à lire,

car elles jettent un jour absolument nouveau sur une question des plus controversées.

Le livre se termine par *Le dernier pape roi*. M. Gebhart y fournit sur Pie IX des renseignements curieux et peu en accord parfois avec la légende qui s'est formée dans les pays catholiques. La page finale est d'un poète qui se plaît à transfigurer les hommes et les choses : « Une occasion singulière, dit-il, fut offerte à Pie IX d'opérer une merveille que l'histoire n'eût jamais oubliée; mais vieilli, découragé, il manqua d'audace, écarta la noble tentation et se déroba à l'appel de son propre enthousiasme. C'était en décembre 1870. Les troupes italiennes occupaient Rome depuis près de trois mois, mais Victor Emmanuel s'attardait à Florence et semblait peu empressé à prendre possession de sa nouvelle capitale. Les pluies d'hiver gonflèrent le Tibre brusquement; en une nuit, le fleuve envahit les parties basses de la ville et monta d'un mètre dans les boutiques du Corso. Les vieilles maisons vermoulues de la région du Champ de Mars et de la place Montanara menaçaient ruine, et partout la famine était entrée avec l'eau fangeuse. On offrit alors à Pie IX de sortir du Vatican, de monter sur une barque et la croix pontificale dressée à la proue de la nef apostolique, de parcourir les quartiers inondés, en distribuant des secours et des bénédictions. C'eût été une scène inouïe, ce vieux pape dépossédé, debout entre deux cardinaux, sous le ciel en deuil, porté par le Tibre à travers Rome désespérée et consolant la Cité sainte que la révolution venait d'arracher à l'Église. Qui sait quelle surprise ce soir de décembre eût apportée à l'Europe et quel retour inespéré de fortune eût réjoui le fugitif de Gaète? Le miracle d'une contre-révolution pouvait ne durer que quelques jours, peut-être seulement quelques heures; mais quel adieu pathétique, digne de sa vocation, de ses bienfaits et de ses misères, la Papauté représentée par ce Pontife eût ainsi fait à sa métropole temporelle. »

F. Picavet.

Abbé de Broglie. — **Religion et critique**, œuvre posthume recueillie par M. l'abbé C. Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris. — LX-360 p., in-12. Paris, Victor Lecoffre, 1896.

M. le duc de Broglie, après la mort tragique de l'abbé son frère, a confié à M. l'abbé Piat un certain nombre d'articles et de manuscrits laissés par la victime d'un stupide attentat, et ce dernier en a extrait les éléments d'un

ouvrage qu'il a cru pouvoir intituler : *Religion et critique*, le faisant précéder d'une longue préface. En réalité l'*extrait* consiste dans la reproduction de plusieurs leçons ou conférences données à l'Institut catholique de Paris ou dans d'autres lieux affectés à des réunions religieuses. Le titre, de plus, nous semble manquer d'exactitude. Étant connues les idées et les tendances du respectable théologien, nous nous attendions à des études critiques, poursuivies dans l'intérêt de l'orthodoxie catholique, sur l'histoire des religions et les documents qui lui servent de sources, quelque chose comme une série de travaux justificatifs de l'*Histoire des Religions* du même auteur publiée en 1886. Le fait est que nous avons sous les yeux toute une apologie de la divinité du christianisme et de l'Église, où le raisonnement abstrait abonde et surabonde, mais d'où la critique religieuse est continuellement absente. Un premier chapitre est consacré à la recherche de la vraie définition de la religion, qui se trouve ramenée à l'amour de l'idéal réel ; le second roule sur la nécessité d'introduire une méthode nouvelle dans l'apologie du christianisme; une première application en est faite à la démonstration de la *transcendance* du judaïsme et du christianisme. L'abbé de Broglie entendait par là que ni l'une ni l'autre de ces deux religions ne peut s'expliquer historiquement, conformément au principe d'une évolution continue, et au lieu, comme on le ferait ailleurs, de s'arrêter modestement devant l'inexpliqué, il en tire courageusement la conclusion que leurs origines sont de toute nécessité surnaturelles. Un troisième livre ou chapitre est destiné à prouver qu'il n'y a entre la religion telle qu'il l'entend et la science que des conflits apparents. Un quatrième et dernier, où le positivisme est pris fortement à partie, où la théorie des substances et des causes (la cause est « une substance qui agit ») est traitée d'après la règle du bon sens, se termine par un aperçu éloquent du progrès humain dont l'auteur conteste à la doctrine de l'évolution le mérite d'avoir exposé les vraies conditions, nie qu'elle puisse contribuer à sa réalisation, tandis qu'il se plaît à voir dans l'Église chrétienne ou plus précisément catholique le véritable promoteur du perfectionnement passé et futur de l'homme et de la société.

On voit par ce simple aperçu que, s'il est beaucoup parlé de la religion dans ce livre posthume, la critique, au sens que ce mot comporte aujourd'hui dans les études religieuses, brille par son absence. Par conséquent, à moins de nous lancer dans une controverse à laquelle se refuse la nature de cette *Revue*, nous ne saurions en discuter les raisonnements et les conclusions. Bornons-nous donc à quelques appréciations générales.

La définition de la religion en soi, proposée par le vénérable abbé, ne peut se justifier que si l'on ne tient compte que des religions supérieures. Elle laisse de côté les formes inférieures. Disert, quelquefois même éloquent, il est dans ce dernier ouvrage ce qu'il a été dans tous ceux que nous connaissions de lui, subjugué par le charme et la majesté du catholicisme, mais animé du désir de faire droit aux vérités relatives qui peuvent se rencontrer dans les idées de ceux qui sont demeurés ou devenus insensibles à ce genre de séduction. Nous n'avons jamais eu l'avantage d'entrer en relations avec M. l'abbé de Broglie, mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il devait être un excellent homme, plein d'aménité, intransigeant sur les principes, aimable et conciliant à l'égard des personnes, avec une certaine hauteur de gentilhomme mal dissimulée sous des formes d'une grande courtoisie. La critique biblique en particulier l'attirait à la fois et lui faisait un peu peur. Pour se faire une idée de sa faiblesse sur un domaine si cultivé de nos jours, il suffit de lire dans cet ouvrage le chapitre où il est traité de la *transcendance*, traduisons des origines surnaturelles, du judaïsme. Pour peu que l'on soit initié soi-même aux problèmes posés par l'histoire d'Israël, on admirera la confiance héroïque avec laquelle le conférencier tranche une quantité de questions en les noyant dans des généralisations de rhétoricien ou de sermonnaire, qui peuvent faire illusion à un auditoire de gens du monde, comme elles lui faisaient certainement illusion à lui-même, mais qui, passées au crible d'une critique quelque peu minutieuse, se résolvent en vapeur inconsistante et insaisissable. C'est du reste le péché mignon de l'école, ou plus exactement de la génération à laquelle il appartenait. C'est précisément contre cet abus des généralisations brillantes, mal appuyées, à chaque instant démenties par les faits étudiés en eux-mêmes, que, non seulement en théologie, mais dans toutes les branches du savoir humain, la méthode critique et documentaire a dû réagir, au risque de déchirer plus d'une gaze chatoyante qu'on prenait pour une étoffe solide. M. l'abbé Piat, éditeur responsable de ces leçons et conférences, admirateur enthousiaste de leur auteur, est-il lui-même bien ferré en érudition critique ? Nous n'oserions ni l'affirmer ni le nier. Il a de ces distractions, dont nous ne voulons pas surfaire l'importance, mais qui dénotent « l'étranger dans Jérusalem ». C'est ainsi qu'il écrit le nom *Kuemen* du célèbre hébraïsant hollandais Kuenen. C'est peut-être une faute d'impression. Mais que penser quand on voit le nom de Schleiermacher, celui du premier théologien de l'Allemagne pendant la première moitié de ce siècle, changé deux fois de suite en

Schleimacher (p. 6)! Cela, dira-t-on, n'est qu'un détail qui ne fait rien au fond des choses. Sans doute, mais comme cela ressemble aux gaucheries de gens parlant d'un monde qu'ils connaissent mal!

L'abbé de Broglie, dans sa bonté, protestait du mieux qu'il pouvait contre les intolérances du dogme absolutiste. Il aimait à déclarer, et cette idée revient à plusieurs reprises dans son livre, que, moyennant la sincérité, les parcelles ou débris de vérité qui se trouvent dans les religions fausses peuvent encore exercer une salutaire influence sur ceux qui ont le malheur de rester en dehors de la seule religion vraie, et il résumait son point de vue, qui eût quelque peu scandalisé les vieux théologiens ses prédécesseurs, en énonçant cette parole théologiquement très hardie : « Le Verbe divin a sur terre l'Église pour organe, mais il n'est pas contenu tout entier dans l'Église. » Cela ne l'empêche pourtant pas de retomber assez souvent dans ce défaut primordial de la polémique orthodoxe qui consiste à rabaisser le caractère et les intentions des hétérodoxes. Il le fait sans grossièreté, mais il le fait tout de même. Je pourrais citer à l'appui de cette remarque la page où il réédite, à propos de Benjamin Constant et de son livre *De la Religion*, la même historiette qui courut aussi sur le compte de Chateaubriant et du *Génie du christianisme*. B. Constant aurait commencé son ouvrage avec le parti-pris de pourfendre toutes les religions et la religion elle-même; puis, pour des motifs qui n'avaient absolument rien de religieux, il en aurait changé brusquement la tendance et les conclusions.

Ne nous formalisons pas de ces petites faiblesses tenant à un point de vue dont une largeur voulue et que nous croyons sincère n'a pu émanciper complètement le noble théologien. Son livre posthume, nous le croyons, n'ajoutera et n'ôtera rien à sa réputation; surtout il n'apportera aucune lumière à la critique historique des religions. Les choses restent en l'état.

Albert RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

G. M. Grant. — **L'Orient et la Bible. Les grandes religions**, traduit de l'anglais, par Cl. de Faye. — 1 vol. in-12 de 198 p., illustré. Genève, Eggimann ; prix : 2 fr. 50.

Curieux petit livre, destiné au grand public, non aux historiens de profession, écrit par un ancien missionnaire actuellement principal de Queen's University, à Kingston (Canada), pénétré d'une foi chrétienne très convaincue et d'un esprit vraiment généreux à l'égard des autres religions. M. Grant est frappé de ce fait que l'immense majorité des chrétiens, spécialement dans les milieux où l'on s'occupe beaucoup des missions, professe le plus grand dédain pour les religions des peuples non chrétiens et, à de rares exceptions près, ignore profondément en quoi elles consistent. Ce n'est pas, à son avis, le moyen de réussir auprès des Chinois, des Mohamétans, etc., que de commencer par leur donner à entendre que leurs ancêtres et eux sont irrémédiablement perdus et que tout ce qu'ils considèrent comme sacré est un tissu d'absurdités. Sachons, au contraire, reconnaître ce qu'il y a de bon et d'élevé en elles et ce qui, en elles, a attiré et attire encore des millíons d'êtres humains. Le christianisme est assez grand pour qu'il n'ait pas à craindre la comparaison. D'ailleurs, s'il ne leur était pas supérieur, il n'y aurait aucune raison de chercher à le leur substituer.

Voilà un langage vraiment sain et réconfortant, où l'on reconnaît un chrétien vivant pas trop loin de la ville qui a vu se réunir le premier Parlement des Religions. M. de Faye n'a traduit que la première partie où il est parlé du Mahométisme, du Confucéisme et de l'Hindouïsme. Si ce premier essai réussit, un second volume, déjà publié en anglais, fera connaître le Bouddhisme, la religion d'Israël et celle de Jésus. L'auteur ne s'occupe pas des religions inférieures, ni de celles qui appartiennent exclusivement au passé. Son but, nous l'avons dit, est pratique. Deux chapitres sont consacrés à chaque religion : dans le premier il raconte les origines de la religion en s'attachant presque exclusivement à la personne de son fondateur (quand elle procède d'une individualité créatrice); dans le second il en fait la critique, en s'attachant non seulement à en montrer les faiblesses, mais aussi les éléments de valeur et les causes de succès.

En général, les autorités historiques suivies par M. Grant sont bien choisies. J'estime que son initiative mérite d'être encouragée. Les illustrations sont d'une exécution élémentaire et le style français de la traduction aurait grand besoin d'être revu.

Jean Réville.

H. Lüdemann. — **Reformation und Tæufertum in ihrem Verhæltnis zum christlichen Princip.** — Berne, Kaiser, pet. in-8 de 95 p. — Prix : 2 fr. 10.

La brochure de M. Lüdemann, professeur à l'Université de Berne, est le développement d'un rapport présenté à une conférence pastorale du canton de Berne, pour démontrer que le principe du salut par la foi, affirmé par les réformateurs du xvie siècle, est plus authentiquement chrétien que le principe anabaptiste, d'après lequel la sainteté effective, réalisée par suite de la régénération individuelle sous l'action de l'esprit de Dieu, est la seule garantie du salut et la condition indispensable de la participation à l'Église. M. Lüdemann combat ici partiellement un de ses collègues, M. Ernst Muller, auteur de la *Geschichte der bernischen Tæufer nach den Urkunden dargestellt* (Frauenfeld, Huber, 1895), plus explicitement Ludwig Keller, le célèbre historien apologète de l'Anabaptisme, dont les nombreux travaux, soit sur les Vaudois, soit sur les groupes évangéliques précurseurs de la Reforme, soit sur les Anabaptistes du xvie siècle, joignent à une érudition souvent très instructive des jugements historiques dominés par le parti-pris.

L'étude de M. Lüdemann n'est donc pas à proprement parler de l'ordre historique. C'est une apologie du principe réformateur fondée sur l'histoire. Le principal inconvénient d'une tractation théorique et générale de la question qu'il a abordée, c'est la nature complexe de l'Anabaptisme du xvie siècle. Les mêmes critiques, justes à l'égard de certains anabaptistes, ne le sont plus lorqu'on les applique à d'autres. Y a-t-il une commune mesure pour les illuminés de Munster et pour le disciple de Menno Simons, pour Melchior Hofmann et pour Sébastien Franck? L'Anabaptisme, sauf dans les Pays-Bas, ne réussit pas à constituer un organisme ecclésiastique durable; il ne s'éleva pas au-dessus de la forme individualiste de la vie religieuse. Ce fut à la fois sa grandeur, chez quelques-uns de ses plus nobles représentants, comme aussi sa faiblesse et parfois son indignité.

Si à beaucoup d'égards certains Anabaptistes furent en avance sur leur temps, véritables précurseurs du christianisme libéral et de la libre théologie moderne, il n'est pas douteux qu'au xvie siècle ils compromirent la Réformation et que, si celle-ci ne les avait pas repoussés, elle aurait été irrémédiablement perdue. Il n'est pas douteux non plus qu'au point de vue ecclésiastique le principe anabaptiste en constituant la communauté juge de la régénération de l'individu, rétablissait sur une base plus ou moins democratique la servitude religieuse et morale, que la conscience des chrétiens réformateurs du xvie siècle avait secouée en se révoltant contre l'autorité de l'Église sacramentelle et le pouvoir sacerdotal. La vraie liberté de conscience était en germe, non chez les Anabaptistes, mais dans le principe du salut par la foi, dont Dieu seul est juge, c'est-à-dire dans la thèse des Réformateurs.

Jean Réville.

Dott. Gio. Sante Felici. — **Le dottrine filosofico-religiose di Tomaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della rinascenza italiana.** — 1 vol. in-8°. Lanciano, Rocco Carabba, editore.

Ce travail a paru d'abord en Allemagne sous le titre : *Die religionsphilosophischen Grundauschauungen des Thomas Campanella.* M. Sante Felici l'a revu et développé. Il en a publié les deux premiers chapitres dans les Comptes rendus de l'Académie des Lincei. Tel qu'il se présente aujourd'hui, il forme un volume de plus de 360 pages, qui comprend une introduction et dix chapitres.

On sait que Campanella eut une existence fort agitée. Dominicain et adversaire de la scolastique, il défendit d'abord Bernardo Telesio et se vit accusé de magie, d'hérésie et aussi de conspiration contre les Espagnols. Soumis à la question ordinaire et extraordinaire, il resta vingt-sept ans dans un cachot, remerciant « le ciel qui l'avait enlevé à toutes les distractions mondaines ». Il mourut à Paris, où il avait été bien reçu par Louis XIII et le cardinal de Richelieu. Comme philosophe, il a combattu l'autorité d'Aristote, essayé de donner une métaphysique et une classification des connaissances humaines ; il a, dans la *Cité du soleil*, proposé une organisation socialiste et mystique du gouvernement. C'est un des esprits les plus curieux de cette époque de transition, où l'on combat les théories du moyen âge, sans apercevoir clairement ce que seront la société et la pensée modernes.

M. Sante Felici a étudié son auteur avec soin, en consultant ses ouvrages et les travaux auxquels ils ont donné lieu. Il sait ce que Campanella a pensé et ce que pensaient ses contemporains. Peut-être eût-il pu, pour le bien juger, le comparer avec Bacon et Descartes. Il eût ainsi mieux marqué sa place dans l'histoire des idées. Mais il a bien montré le rapport de ses conceptions religieuses avec l'ensemble de sa philosophie (introduction) et la nécessité de l'étudier en tenant compte du mouvement général de la spéculation à l'époque de la Renaissance. Puis il a étudié avec pénétration et exposé avec clarté ce qu'est l'entendement pour Campanella, qui avec ses tendances au divin est un mystique d'une espèce toute particulière (ch. I). Il a bien vu en quoi il se rapproche et en quoi il diffère de Telesio et de Giordano Bruno, bien montré aussi ce qu'il faut penser de son panthéisme (ch. I à IV). Les chapitres sur *l'essere conoscente-religioso*, sur *l'essere etico-religioso*, sur *la religione e le religioni*, avec les comparaisons entre Campanella, Machiavel, Vico, Marsile Ficin et Pomponace; sur la religion comme puissance politique et comme puissance sociale, dénotent des connaissances exactes, surtout une grande admiration pour Campanella.

Un critique italien écrivait, en parlant de ce livre, que si l'on n'accepte pas toutes les conclusions de l'auteur, on doit reconnaître qu'il a fait un travail sérieux et qu'il est mûr pour des recherches plus hautes (*una mente matura a ricerche anche più alte*). Ce sera l'avis de tous ceux qui liront ce livre, où M. Felici n'a eu que le tort de prêter à son auteur des idées trop modernes ou plus exacte-

ment de tirer, de formules parfois obscures, incomplètes ou troubles, un système qu'on croirait l'œuvre des philosophes allemands dont il a été l'élève.

F. Picavet.

L'Église libre. — Paris, P. V. Stock, in-12 de vi et 390 p.

Nous ne savons en vérité pourquoi ce livre nous a été envoyé. Écrit en une langue prétentieuse et tourmentée par un auteur anonyme, il fonde sur une histoire fantaisiste de la chrétienté et sur une satire passionnée de la société moderne un appel à la grève générale des catholiques, pour le rétablissement du pouvoir absolu et tout-puissant de l'Église sur les ruines de la société actuelle, en attendant le rétablissement final dans la parousie. Il est prodigieux que de pareilles élucubrations puissent trouver des lecteurs.

J. R.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Le cours sur l'Histoire des Religions professé au Collège de France par M. *Albert Réville* et qui s'ouvrira au commencement de décembre, aura cette année pour objet les Croisades.

Voici le programme des conférences qui auront lieu à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne :

I. *Religions des peuples non civilisés*. — M. Marillier : L'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains, les mercredis, à 9 heures et demie. — Les rites du mariage en Amérique, les vendredis, à 9 heures et demie.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne*. — M. Léon de Rosny : Examen exégétique des King ou Livres canoniques du confucéisme, Le mythe de Cuculkan, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication de la Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Exercices pratiques pour l'interprétation des termes philosophiques des Chinois dans les principaux dictionnaires indigènes, les jeudis, à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde*. — M. A. Foucher : Questions d'archéologie bouddhique, les mardis, à 2 heures un quart. — Les places saintes et les pèlerinages de l'hindouïsme, les samedis à 2 heures un quart.

IV. *Religions de l'Égypte*. — M. Amélineau : Explication des textes gravés sur le sarcophage de Séti Ier, les lundis, à 9 heures. — Explication de la Vie du patriarche Isaac, les lundis, à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux*. — M. Maurices Vernes : Explication et commentaire du livre de Job, les lundis, à 3 heures un quart. — Synchronismes profanes et contrôles externes de l'histoire juive, les vendredis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaisme talmudique et rabbinique*. — M. Israël Lévi : Le sort de l'âme d'après le Talmud et le Midrasch, les mardis, à 4 heures. — Explication du livre de Joseph le Zélateur, recueil de controverses, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie*. — M. Hartwig Derenbourg : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Baidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les vendredis, à 5 heures. —

Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. André Berthelot : Les cultes de l'Arcadie, les mardis, à 1 heure et demie et à 2 heures et demie.

IX. *Littérature chrétienne.*

1° Conférence de M. A. Sabatier : La chronologie de la première littérature chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du règne de Marc Aurèle, les jeudis, à 9 heures. — Lecture des *Actes des Apôtres* à l'effet d'en rechercher les sources, les jeudis, à 10 heures.

2° Conférence de M. Eugène de Faye : La morale chrétienne au IIe siècle; Tertullien et Clément d'Alexandrie, les jeudis, à 11 heures. — Explication du *De idololatria* de Tertullien, les mardis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.*

1° Conférence de M. Albert Réville : La doctrine ecclésiastique d'après la *Didaché* dite des apôtres, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. E. Picavet : Le Περὶ ψυχῆς d'Aristote (livre II); explication et comparaison avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis, à 8 heures. — Les sources pour l'étude de la scolastique du IXe au XIIIe siècle. Le mysticisme au moyen âge, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Eglise chrétienne.* — M. Jean Réville : Étude du *Pasteur* d'Hermas et de la situation de l'Église de Rome vers le milieu du second siècle, les mercredis, à 4 heures et demie. — Les relations entre les chrétiens et la société païenne jusqu'à la persécution de Decius, les samedis, à 4 heures et demie.

XII. *Histoire du Droit Canon,* — M. Esmein : La juridiction disciplinaire de l'Église et les « causæ synodales » en France jusqu'au XVe siècle, les mardis, à 9 heures et demie. — Explication exégétique des titres consacrés aux principaux contrats dans les Décrétales de Grégoire IX (X, III, 14-24), les samedis, à 2 heures.

COURS LIBRES

1° Conférence de M. J. Deramey sur l'*Histoire des anciennes églises d'Orient* : Histoire des principales églises de la Palestine et du nord de l'Arabie, les mercredis, à 2 heures, et les samedis, à 3 heures.

2° Conference de M. A. Quentin sur la *Religion assyro-babylonienne* : Monographie de la déesse Istar, depuis Ur-Nina jusqu'à Nabonid, les lundis et les samedis, à 5 heures et demie.

3° Conférence de M. G. Raynaud, sur les *Religions de l'ancien Mexique* : Etude des documents écrits de l'ancien Mexique, les vendredis, à 1 heure trois quarts.

Les conférences ont repris leurs travaux le lundi 8 novembre, dans les locaux qui leur sont dorénavant affectés à la Nouvelle Sorbonne.

Le Rapport annuel contient un mémoire de M. *Maurice Vernes*, intitulé : *De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible.* L'auteur y a consigné quelques-uns des résultats qu'il a développés devant ses élèves de la conférence sur les Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. Le point de départ de sa démonstration, c'est que les docteurs juifs de la Restauration qui ont donné sa forme à l'ouvrage *Juges-Samuel-Rois*, ont pensé pouvoir mettre à profit sans scrupule et ont, à cet effet, inséré dans la trame de leur composition, une série de légendes locales attachées à des monuments qui passaient pour remonter aux temps les plus anciens. Après avoir appliqué cette méthode d'explication aux principaux récits du livre des *Juges* et à quelques récits du premier livre de *Samuel*, M. Vernes conclut en ces termes : « Il nous suffit pour aujourd'hui d'avoir attiré l'attention sur la part qu'il convient de faire, à côté de la transmission par écrit, sous la forme du livre ou des archives, des souvenirs historiques, à l'interprétation plus ou moins sincère ou tendancielle, mais toujours vivante, des tombeaux, sanctuaires, monuments divers, qui couvraient le sol de la Palestine à l'époque du second temple. Si l'on acceptait nos conclusions, qui ne sont que l'application à l'histoire juive d'un procédé qui a fourni des résultats satisfaisants sur d'autres terrains, on inclinerait à restreindre singulièrement, surtout en ce qui concerne les parties les plus anciennes, l'importance du premier de ces facteurs. On se rendrait compte, en même temps, que l'étendue des développements donnés par le chroniqueur à tel ou tel épisode, au besoin à des périodes entières, n'est point en une relation nécessaire avec la possession de sources écrites.

Dans les renseignements consignés par le Rapport sur l'activité de la Section des sciences religieuses pendant l'année 1896-1897, nous relevons les suivants :

Il a été tenu vingt-sept conférences d'une heure ou deux heures par semaine, pour lesquelles trois cent cinquante-six auditeurs se sont fait inscrire. La plupart des conférences ont eu une assistance très satisfaisante.

M. *Northcote W. Thomas*, élève de la conférence sur les Religions des peuples non civilisés, a obtenu le titre d'élève diplômé par une thèse sur la « Survivance du culte des animaux dans le pays de Galles ».

La bibliothèque de la Section s'est augmentée de deux volumes : tome VIII, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, par M. *L. Grandgeorge*, et t. IX, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, par M. *F. Picavet.*

M. *Sabatier*, doyen de la Faculté de théologie et directeur adjoint à l'École des Hautes-Études, a été nommé officier de la Légion d'honneur; M. *Hartwig Derenbourg*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes et directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, a été nommé chevalier.

* * *

Le Musée Guimet. — Nulle part assurément les historiens des religions orientales ne peuvent trouver un aussi bel ensemble de monuments précieux pour leurs études qu'au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que les nombreux orientalistes réunis à Paris pour le Congrès dont nous avons rendu compte plus haut, aient été attirés d'une façon toute spéciale par ces collections que plusieurs d'entre eux ne connaissaient pas encore. Ceux-là même qui les avaient déjà vues, y sont revenus avec le plus grand intérêt, non seulement pour prendre part à la réception que M. Guimet avait organisée en leur honneur, mais encore pour faire connaissance avec les nouvelles acquisitions qui enrichissent sans cesse le Musée et pour profiter des nouvelles dispositions qui permettent d'apprécier d'une façon plus avantageuse les trésors relatifs à l'histoire religieuse et artistique de l'Orient.

En prévision justement de la visite des orientalistes, le directeur et le conservateur du Musée avaient pressé les nouveaux aménagements et à l'occasion du Congrès ils ont exposé de nouvelles collections du plus grand intérêt : d'une part, les objets de toute nature découverts en Égypte, à Antinoé, par M. Gayet, au cours d'une campagne de fouilles défrayée par M. Guimet à l'effet de retrouver des antiquités religieuses et artistiques de l'Égypte romaine ; d'autre part, les objets de tout ordre trouvés par M. Ernest Chantre en Cappadoce et qui fournissent à la sagacité des savants des éléments nouveaux et en partie fort précieux pour l'étude de cette mystérieuse civilisation hittite, dont on apprend chaque jour davantage à reconnaître l'importance historique sans pouvoir encore en déchiffrer les monuments. L'histoire de l'art industriel dans l'antiquité profitera tout particulièrement des trouvailles faites à Antinoé. Il y a, en effet, dans cette collection, des spécimens admirables et uniques dans leur genre, d'étoffes de soie ornées de motifs en couleurs et de dessins d'une exécution merveilleuse, et — ce qui en augmente la valeur historique — c'est qu'on peut les dater d'une façon précise grâce aux masques moulés des personnes dans les tombeaux desquelles ces étoffes ont été trouvées.

Il faut signaler aussi dans le jardin du Musée un moulage en grandeur naturelle de la célèbre porte du stoupa de Sanchi, le plus ancien monument connu d'art bouddhique et, dans une salle spéciale, une très curieuse reproduction d'une cérémonie du culte des Parsis.

* * *

Publications récentes : *Max van Berchem. Épigraphie des Assassins de Syrie* (extrait de la livraison de mai-juin du *Journal asiatique*). Grâce aux inscriptions rapportées de Syrie par M. Fossey et par M. Dussaud, M. Max van Berchem a pu jeter un nouveau jour sur l'histoire étrange et encore mal connue de cette secte d'Ismaïliens, connue sous le nom d'ordre des Assassins, qui se

rendit tristement célèbre pendant les premières Croisades. Au XIIe siècle elle avait élu domicile dans les montagnes sauvages comprises entre la mer et la vallée de l'Oronte. La première inscription doit être datée de l'an 646 (de l'hégire) et se rapporte au maître des Assassins nommé Abu-l-futûḥ ibn Muḥammed, dont le titre dénote qu'il était revêtu d'une autorité légitime. C'est probablement le même que le Vieux de la Montagne dont parle Joinville (édit. Wailly, p. 246 et suiv.). C'est vers l'an 608 que son prédécesseur, Hasan III, s'était rapproché du califat de Bagdad, tandis que Hasan II avait tenté de maintenir son indépendance en se proclamant lui-même imam et en se donnant pour un descendant d'Ali par les Fatimites. Mais après avoir recueilli les avantages de cette soumission, les chefs des Assassins durent en supporter les conséquences fâcheuses. En 671 le sultan égyptien Baibars s'empare des derniers châteaux ismaïliens.

J. R.

Paul Sébillot. Petite Légende dorée de la Haute-Bretagne (1 vol. in-18 de XII-230 pages. Nantes. Société des bibliophiles bretons et de l'histoire de Bretagne, 1897). Dans cet intéressant petit volume, M. Sébillot a réuni soixante-dix-sept légendes locales relatives à la Vierge et aux saints, qu'il a recueillies les unes dans les œuvres de ses devanciers, les autres directement dans la tradition orale; elles ont au reste une origine commune et les écrivains qui ont précédé M. Sébillot avaient puisé aux mêmes sources où il a puisé lui-même. Quelques-uns de ces récits légendaires ont été publiés ici même en 1885. Plusieurs d'entre les saints auxquels se rapportent ces pieuses histoires ne sont pas reconnus par l'Église et il en est qui ne sont pas mentionnés dans la Vie des saints de Bretagne d'Albert le Grand. C'est presque toujours à un « lieu saint », chapelle, croix votive ou fontaine, que s'attachent ces légendes, et si bien souvent nul culte officiel n'est plus rendu au saint, il n'en est pas moins considéré comme une sorte de divinité locale. Là-même où s'effacent les traditions qui se relient au nom de ces personnages sacrés, toujours leur culte persiste parmi la population souvent très restreinte et groupée autour de leurs demeures, qui les reconnaît comme ses patrons. Ces récits sont d'ordinaire fort courts et de plusieurs il ne subsiste que des fragments très frustes, où apparaissent cependant parfois des épisodes d'une grâce naïve et poétique. La plupart de ces saints sont, comme leurs voisins de Basse-Bretagne, des thaumaturges, qui exercent une magique puissance sur les forces de la nature et un bon nombre des légendes réunies dans ce volume sont des mythes étiologiques qui expliquent par l'intervention d'un de ces puissants personnages telle ou telle particularité du sol, du climat ou de la mer. Les traditions relatives aux empreintes merveilleuses, aux mégalithes et aux sources sont particulièrement nombreuses. Les fées jouent un rôle dans quelques-uns de ces récits ; il semble qu'elles soient à demi-païennes, à demi-chrétiennes et qu'elles soient destinées,

une fois achevée la pénitence qu'elles subissent sur la terre, à reprendre leur place en paradis. Il convient enfin de signaler les légendes qui se rapportent aux châtiments encourus par les impies ou les imprudents qui ont offensé les saints et celles qui ont trait aux guérisons qu'ils ont opérées. L'ouvrage de M. Sébillot est enrichi d'illustrations empruntées à l'imagerie populaire et contient quelques reproductions de tombeaux et de statues de saints. Il est imprimé avec une élégance et une correction qui ajoutent encore à son agrément et à son utilité.

V. Charbonnel. La volonté de vivre (Paris. A. Colin, 1897. 1 vol. in-18, 310 pages). Dans ce livre ému et grave, où vibre assourdie une éloquence inquiète et pénétrante, M. Charbonnel s'est proposé d'analyser les événements de notre vie intérieure, de notre vie religieuse et morale, en s'inspirant du haut mysticisme de l'*Imitation de Jésus-Christ* et du Bossuet des *Élévations sur les mystères* ou des *Méditations sur l'Évangile* et aussi de cette préoccupation d'émancipation des âmes et de libération des formes extérieures qui anime et vivifie l'œuvre d'Emerson, de Tolstoï et de Mæterlinck. Sans entrer en guerre contre aucune dogmatique, il s'efforce de dégager l'âme de vérité qui est en toute religion et il réduit l'essentiel de la vie religieuse, identifiée par lui avec la vie morale, à un sentiment profond et intense de la présence de Dieu dans la conscience de chacun. Il prêche le recueillement, la vie repliée sur soi, qui ne se disperse pas en vains gestes et en vaines paroles, la lente conquête de soi par la réflexion et la volonté, que vivifie comme une grâce d'en-haut la perpétuelle société de Dieu, mais il indique nettement que la méditation n'est à ses yeux que la préparation à la vie, à une vie de charité et de justice, en laquelle seule l'homme s'achève et grandit. Il insiste sur le rôle de la douleur qui modèle l'âme pour Dieu et montre comment la religion de l'Idéal peut préparer au culte intérieur du Dieu vivant qui agit à la fois dans la conscience humaine et l'immense univers. M. Charbonnel a écrit un beau livre, très noble, très viril, d'une haute spiritualité, et qui est l'œuvre d'un libre et pieux esprit. Peut-être fait-il cependant la part vraiment trop étroite à la science dans la vie mentale et apprend-il à regarder un peu trop en soi et point assez vers le dehors : il fait bon ne pas méditer toujours et regarder souvent hors de sa propre âme.

L. M.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 23 juillet*. M. *Botto*, directeur du Musée archéologique de Faro, en Portugal, communique la reproduction d'une *inscription hébraïque* encastrée dans le mur du cimetière israélite de cette ville, relative à l'ensevelissement d'un rabbin distingué, Joseph Dotomol, en 1315.

M. *de Vogüé* fait connaître une *inscription nabatéenne* envoyée de Bosra par le R. P. Séjourné : « ce mur tout entier du..... et les bassins (?) ont été construits par Thaïmon, fils de..... en l'honneur de Dontara et de T.....

dieux ». Il y a ici un témoignage de ces enceintes sacrées renfermant un sanctuaire et diverses autres constructions, dont on connaît déjà d'autres exemples.

M. *Léopold Delisle* décrit un magnifique psautier du XIII[e] siècle appartenant du comte de Crawford. Ce manuscrit est un chef-d'œuvre d'enluminure française de l'époque. M. Delisle montre qu'il a appartenu à Jeanne de Navarre, fille de Charles le Mauvais, femme de Henri IV d'Angleterre, morte en 1437.

— *Séances du* 30 *juillet, des* 6 *et* 13 *août* : M. *Clermont-Ganneau* a donné lecture à l'Académie de son travail sur les tombeaux de David et des rois de Juda. Ce problème, le plus important, le plus passionnant de toute l'archéologie hébraïque, n'a pas encore trouvé de solution. On ne saurait, en effet, prendre au sérieux la solution préconisée autrefois par M. de Saulcy et d'après laquelle la nécrople royale ne serait autre que les Koboûr el-Moloûk, au nord de Jérusalem. Ce dernier sépulcre, sculpté dans le goût gréco-romain, est, selon toute vraisemblance, celui de la reine Hélène d'Adiabène et n'a, en tous cas, rien à voir avec celui des rois de Juda. Il est regrettable que le gouvernement, en acceptant la donation de ce monument, due à la munificence de la famille Pereire, ait officiellement endossé une doctrine qui constitue une véritable hérésie historique. M. Clermont-Ganneau insiste, à ce propos, pour que l'Académie, usant de l'autorité qui lui appartient, intervienne auprès de qui de droit afin de faire modifier le libellé, compromettant pour la science française, de l'inscription commémorative de cette donation dont on a cru devoir décorer le vestibule de ce monument, indûment qualifié du nom de « Tombeaux des rois de Juda. » — M. Clermont-Ganneau, s'appuyant sur un ensemble de preuves historiques et surtout sur l'étude minutieuse d'un aqueduc souterrain de plus de 500 mètres de longueur, creusé dans le roc sous la colline d'Ophel à l'époque du roi Ézéchias, comme en fait foi une inscription hébraïque en caractères phéniciens gravée au débouché de cet aqueduc, — propose une solution nouvelle de la question. En effet, cet aqueduc, qui est un véritable tunnel, décrit dans sa partie méridionale un immense détour à angle droit jusqu'ici inexpliqué. M. Clermont-Ganneau cherche à démontrer que ce détour a été justement causé par la nécessité d'éviter l'hypogée royal, qui, excavé dans les profondeurs de la colline, était interposé sur le trajet direct qu'on aurait dû suivre. Cette induction permet de déterminer avec précision sur le terrain, le point qu'il conviendrait d'attaquer pour découvrir l'entrée mystérieuse de l'hypogée où reposent les corps de David, de Salomon et de la plupart de leurs successeurs. Cette entrée, qui, jusqu'à ce jour, a défié toutes les recherches, devait consister non pas, comme on le pensait à tort, en une porte plus ou moins monumentale, mais en une simple bouche de puits, puits par lequel on descendait dans l'hypogée juif selon une disposition fréquemment employée dans les anciens sépulcres de la Phénicie et de l'Égypte. C'est ce que nous montre clairement un passage de Flavius Josèphe. dont on n'avait pas jusqu'ici compris le sens.
— S'inspirant, sans citer l'auteur, de ces idées, émises il y a déjà longtemps par M. Clermont-Ganneau, un archéologue anglais, le docteur Bliss, vient de

pratiquer une excavation dans les parages indiqués, mais sans résultat. Il ne pouvait en être autrement; car, s'étant mépris sur les données, cependant bien explicites, établies par M. Clermont-Ganneau, le docteur Bliss a fouillé en dehors de la boucle de l'aqueduc, tandis qu'il fallait, au contraire, fouiller en dedans de cette boucle. C'est donc une opération manquée et il faudra recommencer sur de nouveaux frais. C'est ce qui a engagé M. Clermont-Ganneau à reprendre aujourd'hui l'ensemble de la question de façon à dissiper toute équivoque pour l'avenir. Sa démonstration terminée, il laisse l'Académie juge de l'opportunité qu'il y aurait à en faire tenter l'application rationnelle sur le terrain, sans attendre qu'une nouvelle initiative soit prise à l'étranger et aboutisse, cette fois, à une découverte dont les conséquences seraient inappréciables pour l'histoire biblique. Les conclusions du mémoire de M. Clermont-Ganneau ont été renvoyées à l'examen d'une commission composée de MM. Philippe Berger, Dieulafoy, Oppert, le marquis de Vogüé, Maspero et Clermont-Ganneau. [Compte rendu produit de la *Revue critique d'histoire et de littérature.*]

— *Séance du* 3 *septembre* : M. *Oppert* décrit les opérations commerciales et financières du dieu chaldéen Samas, divinité solaire de Sippara.

— *Séance du* 17 *septembre* : Le R. P. Lagrange fait connaître le plan, les mosaïques et les inscriptions d'une *nouvelle église découverte à Madaba*, l'Élianée ou l'église de Saint-Élie, comprenant une crypte pavée de superbes mosaïques et une basilique supérieure, la première bâtie par Sergios en 596, la seconde par Léontios en 608.

L'auteur de cette découverte, le P. Séjourné, a également trouvé dans le Haurân une monnaie du temps de l'empereur Commode, mentionnant Dousarès comme dieu de la ville d'Adraa.

ALLEMAGNE

Paul Deussen. Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit uebersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen (Leipzig. Brockhaus; in-8 de 26 et 920 p.; prix : 20 marks). Cette traduction comprend toutes les Upanishads des trois premiers Védas et les plus importantes de l'Atharva-Véda, en tout soixante. Elle est accompagnée d'introductions et de notes destinées à éclaircir le plan et la marche des idées de chaque morceau.

M. Paul Deussen, professeur de philosophie à l'Université de Kiel et indianiste bien connu, a conçu, en effet, le plan grandiose d'une histoire générale de la philosophie, et ce qui donne à son entreprise une originalité et une valeur exceptionnelles, c'est sa résolution de faire une large place aux religions dans ce vaste tableau du développement de la pensée humaine. Avec lui l'histoire des religions fait son entrée dans l'histoire de la philosophie comme nous avons déjà si souvent réclamé qu'elle prenne la place qui lui revient dans la théologie historique, et l'histoire de la philosophie orientale se trouve enfin associée,

comme cela se doit, à celle de la philosophie occidentale. Le premier volume de cette œuvre immense a paru en 1894 chez Brockhaus, à Leipzig (1 vol. in-8 de x et 336 p.; prix: 7 m.) et contient, outre l'Introduction, l'histoire de la philosophie de l'Inde jusqu'à la période des Upanishads.

On saisit ainsi le lien étroit qui relie la traduction des soixante Upanishads, publiée au printemps de cette année, à l'ensemble de l'histoire générale de la philosophie en cours de publication depuis 1894. Elle a pour but de rendre accessible aux non-indianistes les documents les plus importants de la littérature dans laquelle la pensée religieuse et philosophique de l'Inde atteint son plein épanouissement. Nous laissons à de plus compétents le soin de juger la fidélité et l'exactitude de la traduction. L'auteur lui-même ne se dissimule pas qu'il soulève quantité de problèmes critiques, littéraires et philosophiques dont les solutions, telles qu'il les propose, doivent surtout avoir pour résultat de provoquer de nouvelles recherches de la part des spécialistes. Mais en rattachant ces questions particulières au développement général de la pensée hindoue et en mettant directement en parallèle les questions analogues soulevées par la philosophie occidentale avec les solutions qu'elles ont reçues, M. Paul Deussen féconde ces études et en fait ressortir pour tout le monde la portée et la signification générale.

La pensée centrale qui se dégage des Upanishads, pour l'auteur, est exprimée ainsi dans l'Introduction : Les Upanishads sont au Véda ce que le Nouveau Testament est à la Bible. Tandis que l'Ancien Testament enseigne la justice des œuvres de la Loi et, par l'appel aux récompenses et aux peines, fonde la conception de la destinée sur l'égoïsme individualiste, tandis que les Védas et les Brahmanas (au moins dans leur généralité) fondent la destinée humaine sur la conception du Karmakàṇḍam, c'est-à-dire la part des œuvres, avec une insistance, il est vrai, plus exclusive sur les œuvres rituelles et en étendant à l'au-delà de l'existence humaine le mécanisme des récompenses et des peines, — les Upanishads, comme le Nouveau Testament, enseignent que le salut ne dépend pas de l'accomplissement ou de la suppression de tels ou tels actes déterminés, mais d'une complète transformation de l'homme naturel, s'arrachant à l'égoïsme et vivant pour Dieu. Seulement le Nouveau Testament, considérant la vie présente comme le domaine du péché, exige de l'homme une régénération de la volonté; les Upanishads, considérant l'état naturel de l'homme comme celui de l'erreur ou de l'illusion, réclament une régénération de l'entendement. Ces deux grands enseignements — dont le parallèle philosophique se retrouve chez Schopenhauer pour qui la volonté est l'essence de l'homme et chez Kant pour qui la connaissance de l'être par la raison pratique, en dehors des catégories de l'entendement, est seule réelle, — se complètent réciproquement, et aboutissent l'un et l'autre à la condamnation de l'égoïsme et à la conscience de la vie véritable en Dieu.

Ces quelques lignes suffiront à montrer l'élévation de pensée qui se révèle dans les œuvres de M. Deussen et l'intérêt vraiment humain que présentent ses travaux.

*
* *

Theologische Rundschau, revue mensuelle publiée sous la direction de W. *Bousset* chez Mohr (Paul Siebeck) à Fribourg en Brisgau, Leipzig et Tubingue. — L'Allemagne possède déjà, en dehors des nombreux périodiques destinés à la publication de mémoires théologiques d'ordre scientifique, plusieurs revues ayant pour objet exclusif l'analyse et la critique des livres nouveaux sur l'histoire et la psychologie religieuses, l'exégèse biblique, la dogmatique, la théologie pratique, etc. : le *Theologisches Litteraturblatt* et surtout la *Theologische Litteraturzeitung* et le *Theologisches Jahresbericht* dont la notoriété est établie partout où l'on s'occupe d'histoire religieuse. La nouvelle revue du même genre dont nous avons reçu la première livraison, a néanmoins sa raison d'être dans le but particulier qu'elle poursuit et dans les conditions nouvelles de sa composition. Son but est de rendre accessible le contenu essentiel des publications nouvelles aux ecclésiastiques de toute dénomination et aux laïques instruits, empêchés par leurs occupations professionnelles de se tenir personnellement au courant des travaux scientifiques si nombreux qui paraissent chaque année. La méthode suivie pour atteindre ce but consiste à donner dans chaque livraison : d'abord un court article résumant l'état d'une question ou d'une discipline théologique spéciale mise à l'ordre du jour par quelque publication saillante; ensuite un compte rendu, analytique plutôt que critique, des livres récents groupés sous les rubriques générales auxquels ils ressortissent. Ainsi la première livraison contient : 1° un article de M. W. Bousset, professeur à Gottingen, sur l'état actuel de l'Introduction au Nouveau Testament; 2° l'analyse des 4 à 7 livres récents sur chacune des disciplines suivantes : Ancien Testament (Introductions), le Nouveau Testament (théologie paulinienne), la Systématique (dogmatique générale), la Théologie pratique (liturgique), la Sociologie chrétienne. Enfin le prix extrêmement modique de cette revue (6 marks par an) permet à tout le monde de s'y abonner.

Les fondateurs de ce recueil ont obéi au désir de diminuer l'éloignement toujours plus grand qui sépare actuellement les hommes d'église chargés d'instruire le peuple, des hommes de science chargés d'élucider les questions historiques, exégétiques et critiques, dont la solution est indispensable à quiconque veut donner au peuple une instruction consciencieuse et sincère. Ils répondent ainsi à un des besoins les plus répandus de la société religieuse contemporaine, non seulement en Allemagne, mais partout. Assurement le ton des articles se ressent un peu de la nécessité où l'on se trouve d'accommoder l'exposition des idées aux susceptibilités du public auquel on s'adresse. Mais la personnalité du directeur et celles de ses nombreux collaborateurs nous sont de sûrs garants que la Revue, pour le fond, se maintiendra sur le terrain scientifique de l'école de Ritschl et de Harnack. Elle pourra ainsi rendre de grands services partout où l'on sait lire l'allemand.

*
* *

La publication des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, sous la direction de MM. von Gebhardt et Ad. Harnack, s'est transformée en organe de la Commission Berlinoise de l'Académie des sciences de Berlin, chargée de présider à la grande édition des écrivains chrétiens de langue grecque des trois premiers siècles : *Archiv für die von der Commission der kl. Preussischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren griechischen christlichen Schriftsteller*. Comme titre ce n'est pas heureux, mais cela n'empêchera pas la nouvelle publication de rendre des services aussi distingués que la précédente, puisque la direction en reste confiée aux deux mêmes maîtres.

Les deux premiers fascicules ont paru. Dans le premier M. *Karl Holl* a fait une étude critique des manuscrits des *Sacra Parallela* de Jean Damascène (in-8 de XIV et 392 p.; 12 marks). Dans le second M. *N. Bonwetsch*, l'éditeur du Commentaire d'Hippolyte sur Daniel qui ouvre le *Corpus* berlinois, a donné une étude sur ce Commentaire et sur les fragments du commentaire consacré par Hippolyte au Cantique des Cantiques : *Studien zu den Kommentarien Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede* (in-8 de 86 pp.; 3 marks). Le traité d'Hippolyte offre cet intérêt particulier que c'est le plus ancien commentaire chrétien actuellement connu. Autrefois on était disposé à y voir un recueil d'homélies. Il est reconnu aujourd'hui que c'est à tort. C'est un témoignage précieux des idées que le plus savant chrétien de Rome dans la première moitié du IIIe siècle se faisait des conditions du salut et des relations de la société chrétienne avec la société païenne.

HOLLANDE

Concours de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Nous recevons de cette Société le programme des sujets mis par elle au concours (prix de 400 florins ; publication, par la Société, du travail couronné) :

I. Travaux à remettre avant le 15 décembre 1898 :

1° Un exposé des principes de l'utilitarisme avec la critique philosophique et morale de ce système.

2° Dans quels rapports les principes religieux et moraux du Sermon sur la montagne se trouvent-ils avec les exigences de la vie pratique ?

II. Travaux à remettre avant le 15 décembre 1899 :

Un traité sur le libre arbitre, visant spécialement les théories récentes sur les rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques.

Les mémoires doivent être écrits lisiblement en caractères latins et composés en hollandais, en latin, en français ou en allemand. On recommande aux auteurs

toute la concision compatible avec les exigences de la science et la nature du sujet. Les mémoires, non signés, mais portant une devise répétée sur un billet cacheté, contenant le nom et l'adresse de l'auteur, doivent être adressés francs de port à M. le pasteur H. Berlage, secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Aucun des huit mémoires présentés au concours de 1896 (7 en allemand, 1 en hollandais) n'a pu être couronné par la Société.

HONGRIE

M. J. Kont signale dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (nos 39-40, p. 179), les publications de la *Société littéraire israélite de Hongrie*, fondée en 1894 sur le modèle de la *Société des Études juives* de France. Six volumes ont déjà paru sous la direction du grand rabbin de Buda-Pesth, M. Samuel Kohn, l'éminent historien des Juifs en Hongrie et des Sabbathaires en Transylvanie, de M. Bacher, le savant orientaliste, etc. Ces recueils contiennent de très utiles contributions à l'histoire des Juifs en Hongrie et ailleurs ainsi que des études instructives sur le Judaïsme ancien et sur la science talmudique.

ÉTATS-UNIS

The American Journal of theology. — Sous ce titre la Faculté de théologie de l'Université de Chicago fait paraître depuis le commencement de l'année courante une imposante revue trimestrielle imprimée par les presses de l'Université. Le dépôt à Londres est chez Luzac et Cie, 46 Great Russel street, W. C. On s'abonne pour 3 dollars par an. Les trois livraisons déjà publiées ne comptent pas moins de 882 pages. Voici le sommaire de la troisième livraison : La paternité de Dieu, par Ch. Mead (du Séminaire de Hartford); Le quatrième évangile et les quartodécimans, par James Drummond (de Manchester College, Oxford); L'évolution morale de l'Ancien Testament, par J. F. Mc Curdy (de University College, Toronto); La doctrine paulinienne de la grâce, par G. H. Gilbert (Séminaire théologique de Chicago); La théologie puritaine primitive dans la Nouvelle-Angleterre, par F. H. Foster (Séminaire théologique d'Oakland, Californie); Observations sur les institutions sociales des Israélites, par F. Buhl (professeur à l'Université de Leipzig); La conception de la vie future chez Homère, par A Fairbank (de Yale University, New Haven). Neuf comptes-rendus critiques, une analyse de quelques articles importants de périodiques et une très abondante bibliographie complètent ce beau volume, qui nous apporte un nouvel et éloquent témoignage du prodigieux essor que les études scientifiques d'histoire religieuse et de théologie ont pris aux États-Unis pendant le dernier quart de ce siècle.

J. R.

ANGLETERRE

M. A. Lang vient de publier chez Macmillan, sous le titre de *Modern Mythology*, un très intéressant recueil d'Essais où il répond aux critiques adressées à la méthode de l'École anthropologique et aux résultats auxquelles elle a conduit les mythologues, par M. Max Müller dans son livre intitulé : *Contributions to the Science of Mythology*, dont une traduction française vient d'être publiée chez M. F. Alcan. Voici l'indication des titres de ces Essais que précède une pénétrante et spirituelle introduction : 1° *Recent Mythology* ; 2° *The story of Daphne :* 3° *The question of Allies*; 4° *Mannhardt ;* 5° *Philology and Demeter Erinnys*; 6° *Totemism ;* 7° *The validity of the anthropological evidence*; 8° *The philological Method in Anthropology* ; 9° *Criticism of Fetishism*; 10° *The Riddle theory* ; 11° *Artemis*; 12° *The Fire-walk*; 13° *The origin of Death.* Nous consacrerons prochainement un article à cette importante polémique entre deux des représentants les plus autorisés de la science des religions, en lesquels on a voulu voir, plus peut-être qu'il n'est exact, les représentants de deux écoles adverses.

— Dans son ouvrage intitulé : *Animals at work and play* (Londres. Sceley. 1896). M. Cornish a consacré deux intéressants chapitres aux présages fournis par les oiseaux et à l'origine de certaines légendes relatives à divers animaux.

L. M.

Le Gérant ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.

LES « STROMATES » DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

On peut affirmer, sans exagération, que le plus grand ouvrage de Clément d'Alexandrie est peu connu. Il a plus de célébrité que de lecteurs. Si, d'une part, il a une importance de premier ordre, puisqu'il traite d'une question qui était vitale pour le christianisme à la fin du IIe siècle, d'autre part, l'étude en est hérissée de difficultés et fatigante à l'excès. Qu'on se représente un ouvrage de plus de 700 pages (édition Dindorf), sans plan apparent, dont l'auteur déclare dès le début qu'il s'efforcera d'être obscur et qui tient sa promesse. Ajoutez à cela d'incessantes digressions, de longues excursions dans les alentours du sujet, des répétitions qui n'en finissent pas, d'interminables interprétations allégoriques de l'Ancien et du Nouveau Testament, des centaines de citations de toute sorte d'auteurs, enfin une façon de traiter les sujets qui consiste à en disperser la tractation sur l'ouvrage entier, une phrase souvent entortillée, un texte manifestement fautif en un grand nombre d'endroits. En voilà assez pour expliquer le peu d'attrait qui s'est attaché jusqu'ici aux *Stromates*.

Et, cependant, cet ouvrage est le plus original et le plus profond de toute la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Nul n'a exercé une influence plus décisive, car c'est de lui que procèdent Origène et la théologie des siècles suivants. Il a frayé les voies à la pensée chrétienne. Il est l'initiateur d'une évolution capitale. Ce sont là des raisons suffisantes pour qu'on l'étudie avec le plus grand soin.

On est loin de s'accorder sur le véritable caractère des *Stromates*. Y a-t-il un plan dans cet ouvrage ou n'y en a-t-il pas? C'est le point que nous nous proposons de discuter dans cet article. De la réponse que l'on fait à cette question dépend l'idée même qu'on se forme du livre de Clément.

Les *Stromates* devaient faire partie d'un ouvrage beaucoup

plus vaste. Clément a lui-même dessiné le plan qu'il comptait donner à cet ouvrage. Il devait se diviser en trois parties. La première s'adresserait aux païens et l'objet en serait de détourner ceux-ci du paganisme. Cette partie s'appellerait le *Protrepticus*. Ce titre en marquerait clairement le but. Nous possédons le *Protrepticus* et son contenu correspond très exactement à la définition que Clément en a lui-même donnée. La deuxième partie devait s'adresser aux personnes qui se seraient laissé gagner par le *Protrepticus*. Initier celles-ci à la vie chrétienne et les détacher ainsi définitivement du paganisme et de ses mœurs, tel devait en être le but. Pour bien marquer l'intention de l'auteur, cette deuxième partie s'intitulera le *Pédagogue*. Nous la possédons et, en ce qui concerne cette deuxième partie de son grand ouvrage, nous constatons également que Clément l'a très exactement caractérisée.

La dernière partie, nous dit Clément, devait être essentiellement didactique et doctrinale. On y recevra la pleine connaissance du christianisme. On y trouvera les dogmes ou doctrines chrétiennes. Clément distingue très nettement cette partie des deux précédentes; il ne laisse planer aucun doute sur le caractère qu'il compte lui donner. La troisième partie sera le couronnement logique des deux autres. Ceux qui suivront l'auteur jusqu'à la fin y trouveront le complément de leur éducation morale et spirituelle. Ils y atteindront le but le plus élevé qu'un chrétien puisse se proposer.

Possédons-nous encore cette troisième partie? Sont-ce les *Stromates?* On le suppose en général. Cette supposition est-elle fondée? Le contenu des *Stromates* correspond-il au caractère que Clément se propose de donner à la troisième partie? Enfin les *Stromates*, est-ce bien le titre que Clément voulait donner dès l'origine à la dernière partie de son grand ouvrage? Toutes ces questions, nous l'espérons, seront résolues au cours de cette étude. C'est aux textes et à l'analyse des *Stromates* que nous les demanderons.

Le plan que nous venons de retracer et que Clément a lui-même esquissé pour la première fois au début du *Pédagogue*

n'est pas sans grandeur. Détacher d'abord son lecteur du paganisme, refondre son caractère et ses mœurs pour en faire un véritable chrétien, tenter enfin d'élever ce chrétien plus haut encore tant au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel, c'était un programme aussi généreux que vaste. Concevoir un ouvrage sur ce plan, c'était trahir d'autres ambitions que celles d'un simple écrivain. L'entreprendre, c'était accomplir un acte. On se sent porté d'emblée à voir dans l'ouvrage que rêvait Clément et, qu'il a en partie exécuté, comme le testament de sa vie et le couronnement de sa carrière de docteur et d'évangéliste chrétien.

En effet, remarquons d'abord qu'il est probable que c'est à la forme même qu'il donnait à son enseignement catéchétique que Clément a emprunté le plan de son grand ouvrage. C'est ainsi du moins que s'explique en partie la conception de ce plan. L'enseignement du Didascalée visait dès l'origine un public cultivé, notamment la jeunesse qui fréquentait les écoles des rhéteurs et des philosophes[1]. De jeunes chrétiens coudoyaient de jeunes païens aux leçons de Clément d'Alexandrie. Origène et Alexandre ont été à l'école catéchétique aussi bien qu'Héraclide et Héron qui se convertirent au christianisme[2]. Notons enfin qu'on s'appliquait au Didascalée à réfuter le gnosticisme. Origène ne réussit-il pas à ramener Ambroise dans le sein de l'Église[3]? Il y avait donc parmi les auditeurs de Clément et d'Origène des catégories diverses. Les uns commençaient à s'initier au christianisme, les autres étaient plus avancés. A la diversité des auditeurs devait correspondre la diversité de l'enseignement. En effet, Eusèbe nous apprend qu'Origène confiait à Héraclas le soin d'instruire ceux qui débutaient, tandis qu'il se réservait ceux qui étaient plus avancés[3]. N'est-il pas vraisemblable dans ces

1) Eus., *H. E.*, V, 10 : διατριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ; VI, 3, § 13. Notez la qualité des élèves d'Origène dont il est question dans les premiers chapitres du VI[e] livre de l'*Hist. Eccles.* d'Eusèbe.

2) *H. E.*, VI, 6 ; de l'enseignement d'Origène, il est dit qu'il apportait εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὠφέλειαν (*H. E.*, VI, 14).

3) *H. E.*, VI, 18.

4) *H. E.*, VI, 15 : τῷ μὲν τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων εἰσαγωγὴν ἐπιτρέψας, αὐτῷ δὲ τὴν τῶν ἐν ἕξει φύλαξας ἀκρόασιν.

conditions que les trois grandes divisions de l'ouvrage que projetait Clément correspondaient à trois catégories d'élèves?

Mais Clément n'avait pas seulement l'idée de condenser tout son enseignement dans l'ouvrage qu'il méditait, il avait encore une autre pensée. Cet ouvrage, nous l'avons déjà dit, devait continuer son œuvre de pédagogue ou de docteur chrétien[1]. Or Clément avait de l'éducation la conception de Platon, popularisée par la *République*. La vertu s'apprend; l'excellence morale s'acquiert par l'exercice; on se forme graduellement. Ces idées, Clément les appliquait au christianisme, et c'est sous leur influence qu'il a conçu le projet d'écrire un ouvrage qui conduirait le lecteur en trois grandes étapes du paganisme au sommet du christianisme.

Il est enfin une dernière idée qui a certainement contribué à faire concevoir à Clément le plan de son grand ouvrage. C'est l'idée d'*initiation*. Les mystères jouent un rôle important au IIe siècle[2]. Les plus graves philosophes s'en préoccupent aussi bien que les gens du peuple. Les mystères incarnaient alors les plus fortes aspirations religieuses. Clément en était comme enveloppé et l'initiation, avec ses particularités si frappantes, se présentait sans cesse à son esprit. Ce qui le prouve, ce sont les innombrables allusions aux mystères qui sont parsemées dans les *Stromates*[3]. Aussi, c'est le plus naturellement du monde que Clément a greffé l'idée d'initiation sur l'idée d'éducation et que, lorsqu'il a divisé en trois grandes parties l'ouvrage qu'il projetait, il a songé non seulement à Platon mais aussi aux mystagogues. Il voulait par une savante initiation introduire son lecteur dans le sanctuaire, et de degré en degré l'élever aux suprêmes mystères chrétiens[4]. Mais quelle est la place des *Stromates* dans ce grand ouvrage dont nous venons d'esquisser,

1) Idée qui est exprimée dans le ch. I du livre I des *Stromates*.

2) Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Gottingen, 1894; Wobbermin, même sujet, Berlin, 1896.

3) VI *Strom.*, § 127, 129. VI *Strom.*, 78, 102; V *Strom.*, § 71; VII, 27, 57 (éd. Dindorf).

4) IV *Strom.*, § 3; τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων.

d'après Clément lui-même, le plan grandiose? Faut-il y voir la troisième partie? Nous ne le pensons pas.

Replaçons-nous bien au point de vue de l'auteur. Ce que Clément a voulu faire, c'est de donner une méthode d'initiation au christianisme ou un manuel d'éducation chrétienne complète. Après que le *Protepticus* a réussi à arracher le lecteur au paganisme, le *Pédagogue* l'entreprend ; sa tâche est de le façonner à la vie chrétienne. Ce résultat obtenu, l'essentiel est fait. Le néophyte possède la foi et il pratique la règle de vie commune à tous les chrétiens. A la rigueur, son éducation morale et spirituelle est achevée. La majorité des chrétiens en reste là. Toutefois, il lui est loisible de s'élever à un degré supérieur de christianisme. Sa connaissance chrétienne comme sa vie chrétienne sont susceptibles d'un suprême épanouissement. Il y a une sainteté et une science divine qu'il est réservé à une élite de rechercher. Initier ses élèves à cette forme supérieure de christianisme et achever ainsi leur éducation devait être précisément, dans la pensée de Clément, le but de sa troisième et dernière partie. Ainsi une partie de sa tâche consistera à donner aux initiés une science ou gnose dont le commun des chrétiens peut se passer. En quoi consistera cette gnose? Dans un ensemble de doctrines précises et arrêtées. La nécessité de ces doctrines s'imposait à l'esprit de Clément. L'exemple des philosophes lui en faisait une obligation. En effet, chaque école avait fini par formuler ses principales doctrines en termes à peu près immuables. Ces formules étaient d'un usage commode dans les discussions ou dans l'enseignement. Cosmologie, anthropologie, morale, etc., se cristallisaient en des termes invariables qui constituaient comme la marque de fabrique du système et de l'école. Le platonisme n'avait-il pas créé sa langue philosophique? Le stoïcisme n'avait-il pas jeté dans la circulation une foule de formules stéréotypées? C'est ce qui permet de reconnaître dans la confusion d'idées qui régnait au temps de Clément et dans l'universel éclectisme la provenance des diverses idées qu'on rencontre chez les auteurs. Ces formules qui donnaient aux doctrines des contours arrêtés s'appelaient des δόγματα. Clé-

ment désigne ainsi constamment les opinions des philosophes[1].

L'ambition de Clément, semble-t-il, était de procurer au christianisme des δόγματα qui pussent rivaliser avec ceux des philosophes et leur être opposés. Les nécessités de la controverse l'exigeaient. Lui-même, en tant qu'élève des philosophes, en éprouvait un besoin impérieux.

Il y a dans le *De principiis* d'Origène un passage singulièrement instructif à cet égard[2]. Origène déclare que les apôtres ont communiqué à tous les croyances nécessaires, mais qu'ils ne s'étaient pas expliqués sur les raisons de ces croyances, en réservant la recherche à ceux qui mériteraient les dons éminents de l'Esprit : *de aliis vero dixerunt quidem quia sint; quomodo autem aut unde sint siluerunt.* Ni Origène, ni Clément avant lui ne pouvaient se contenter d'un christianisme qui n'eût pas revêtu une forme philosophique. Il leur fallait des δόγματα, c'est-à-dire des solutions, chrétiennes pour le fond, mais philosophiques pour la forme, des multiples problèmes que soulevait leur esprit subtil et curieux à propos des croyances chrétiennes. Ils sentaient en outre, — le passage que nous venons de rappeler le montre avec évidence, — que ni le Nouveau Testament, ni la tradition ecclésiastique ne pouvaient leur fournir ces δόγματα. Seule la philosophie grecque possédait les procédés dialectiques à l'aide desquels il leur serait possible de formuler des δόγματα chrétiens. De là pour Clément l'absolue nécessité d'utiliser les méthodes de la philosophie grecque. Il lui sera impossible autrement d'aborder sa troisième partie. Mais, s'il le fait, ne scandalisera-t-il pas ses frères ? Ne lui contestera-t-on pas le droit d'exploiter à son gré la philosophie ? N'y verra-t-on pas une dangereuse concession au paganisme ? Assurément, Clément ne l'ignore nullement. Aussi, avant même d'aborder la troisième partie, avant de faire parler le διδάσκαλος après le παιδαγωγός et le προ-

1) I *Strom.*, § 9; § 91 ; § 101 : τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα; II *Strom.*, § 1 : τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων ; suit une énumération d'exemples ; § 19 : οἱ Στωικοὶ δογματίζουσιν ; § 20 ; V *Strom.*, § 9, § 55 : ἀδιάδλητα δόγματα ; VIII *Strom.*, § 16 : δόγμα ἐστι κατάληψίς τις λογική, etc , etc.

2) *De principiis*, lib. I, 3.

τρεπτικός[1], il y a cette question préliminaire qu'il s'agit de vider. Clément se décide à la discuter dans un traité spécial qu'il intercalera entre sa deuxième et sa troisième partie. Ce traité, ce sont les *Stromates*. Une fois qu'il aura établi le droit pour certains chrétiens d'étudier la philosophie et d'en faire usage, et qu'il aura ainsi précisé et fixé les rapports qui doivent exister entre la sagesse grecque et le christianisme, la carrière sera ouverte devant lui, il n'aura qu'à s'y élancer. Rien ne l'empêchera plus d'aborder sa troisième partie. Faute d'espace, nous sommes obligé d'affirmer plutôt que de prouver. Nous ne pouvons donner ici toutes les indications de détail, tous les textes sur lesquels s'appuie notre conception des *Stromates*. C'est l'analyse même de ce livre énigmatique qui nous fournira ce qui est, après tout, la preuve la plus forte, puisqu'elle porte sur l'ouvrage entier.

Que signifie tout d'abord ce titre étrange de *Stromates* ou *Tapis*[2]?

Clément ne l'a pas inventé. Nous en avons la preuve dans un curieux passage d'Aulu-Gelle. Cet auteur explique dans sa préface les raisons pour lesquelles il intitule son livre *Noctes atticae*. Il a suivi un usage fréquent parmi les littérateurs de son temps. Les titres spirituels et plaisants (*festivitates inscriptionum*) étaient alors de mode. Il nous en donne une liste *musae, silvae*, πέπλον, λειμῶνες, ἑλικών, στρωματεῖς, etc.[3]. Or, Clément, dans un passage des *Stromates*, énumère quelques-uns des titres qu'affectaient certains auteurs de son temps et parmi ces titres se trouvent plusieurs de ceux qui figurent dans le passage d'Aulu-Gelle, que nous venons de mentionner, tels λειμῶνες, πέπλοι, ἑλικῶνες, κήρια, στρωματεῖς[4].

1) Voir tout le 1er ch. du Ier livre du *Pédagogue*, notamment § 2; on aura l'impression très nette que Clément projetait de donner à sa troisième partie le titre de διδάσκαλος. Voyez des phrases comme celle-ci : καίτοι καὶ διδασκαλικὸς, ὁ αὐτὸς ἐστι λόγος. — L'âme a besoin après le pédagogue du διδάσκαλος. — Enfin, le Logos qui est censé parler dans l'ouvrage entier est προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

2) Titre complet : Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς (I *Str.*, 182, etc.).

3) Aulus Gellius; *praefatio*, §§ 4-9 dans l'édition Hertz. 2 vol. Berlin, 1883.

4) VI *Strom.*, § 2. Eusèbe mentionne un ouvrage de Plutarque qui porte le

Ainsi ces titres fantaisistes s'appliquaient à un genre spécial de littérature. Intituler son livre στρωματεῖς, c'était le classer dans une catégorie littéraire parfaitement connue. Aulu-Gelle et Clément s'accordent entièrement dans ce qu'ils nous en apprennent. Ce qui caractérisait ce genre de littérature, c'était la liberté. L'écrivain avait ses coudées franches; il n'était pas astreint à suivre un plan tracé d'avance; il butinait au gré de sa fantaisie ou de ses souvenirs; on n'exigeait même pas qu'il châtiât son style. Une certaine négligence était le signe du genre. Un auteur voulait-il donner à sa pensée une forme énigmatique, l'envelopper de symboles, la soustraire ainsi au vulgaire et ne la livrer qu'au petit nombre capable de le comprendre, aucun genre littéraire n'était mieux approprié à ce but[1].

D'après ce qui vient d'être dit, les *Stromates* seraient un livre de variétés ou de mélanges. Ce seraient des *Miscellanées*. C'est bien ainsi que Clément veut que nous envisagions son ouvrage.

Il ne cesse de répéter que le désordre en est voulu, ainsi que l'obscurité du style. Il ne veut pas livrer sa pensée à tout venant. En général, on a pris Clément au mot. Son ouvrage passe pour n'avoir ni plan ni suite; de vrais Mélanges. Nous estimons qu'on a eu tort. Clément ne prétend-il pas que son livre consiste en de simples mémoires à son usage personnel? Il craint qu'avec l'âge, il n'oublie les enseignements qu'il a reçus; il les consignera donc dans le livre qu'il se propose d'écrire[2]. Soutiendra-t-on que ce soit là une caractéristique exacte des *Stromates*? La vérité est que Clément ne tient pas à s'expliquer clairement sur le caractère de son livre. Il veut qu'on le devine. C'est ce que nous allons essayer de faire en exposant sommairement le contenu de l'ouvrage.

Dès les premières lignes se pose la question qui constitue le véritable sujet des *Stromates* : Le christianisme doit-il accueillir

même titre que celui de Clément. *Praep. evangel.*, p. 15, ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου στρωματέων ἐκθήσομαι. Cf. VII *Strom.*, § 110.

1) Aul. Gel. : *Non quia varium et miscellum et quasi confusam doctrinam conquesiverant*, etc. Cf. VI *Strom.*, 122 ; VII *Strom.*, 110.

2) I *Strom.*, ch. Ier, § 11.

ou repousser la culture grecque, notamment la philosophie? Clément se prononce pour la première alternative et s'applique aussitôt à justifier son opinion. Il cherche à établir que la culture et la philosophie grecques sont non seulement utiles aux chrétiens mais indispensables ; il écarte avec vigueur les objections que soulève sa thèse ; il nous apprend ce qu'il entend par philosophie ; il y a des systèmes et des écoles qu'il considère comme indignes de ce titre; enfin, il distingue les chrétiens auxquels seuls il réserve l'accès à la haute culture et à la philosophie. Tout cela se trouve plus ou moins clairement énoncé dans la première moitié du premier livre.

Le reste du livre (ch. XXI-XXIX) est consacré à démontrer l'antiquité du mosaïsme. Clément en conclut que la sagesse hébraïque est mère de la sagesse grecque. Les philosophes sont plagiaires de l'Ancien Testament. En les utilisant, il ne fait que reprendre un bien qui appartient aux chrétiens.

En somme dans ce premier livre, notre auteur développe ses idées d'après un plan assez logique et dans un ordre convenable. Le premier livre du *Pédagogue* n'est pas mieux composé. En tout état de cause, à en juger par ce livre, les *Stromates* ne sont nullement ces Mélanges ou Miscellanées que ferait supposer le titre.

Le II[e] livre laisse une impression moins nette. Les digressions y sont plus nombreuses, l'ordre beaucoup moins apparent. La pensée, abstraction faite des excursions qu'elle se permet, y est cependant fort claire. Attachons-nous à la dégager, au risque de prêter à ce livre une ordonnance plus rigoureuse qu'il ne comporte.

Clément déclare fort bien, au début du II[e] livre, qu'il s'agirait maintenant d'achever de démontrer que les Grecs sont tributaires des Hébreux par des exemples et des citations précises. Mais auparavant il y a une question de principe qui se pose et qu'il ne saurait négliger. Il a conquis pour certains chrétiens, pour lui-même, le droit de faire usage de la philosophie. Il lui sera permis d'aspirer à un christianisme plus philosophique. Dès lors il importe de définir les rapports qui existeront entre la foi

et le savoir, entre la πίστις et la γνῶσις. Montrer que la κοινὴ πίστις, le christianisme des simples, est et demeure le fondement nécessaire du christianisme philosophique, marquer le rôle prépondérant de la πίστις, la définir, en indiquer l'origine, puis esquisser une première ébauche du portrait du chrétien philosophe ou *gnostique* comme il l'appelle, voilà le sujet du IIe livre. C'est l'idée maîtresse qui se retrouve partout. Mais, encore une fois, nulle part les digressions ne sont plus nombreuses. Tantôt l'hérésie gnostique lui fournit l'occasion d'une parenthèse (ch. VIII et IX). Tantôt un passage du *Pasteur* d'Hermas qu'il vient de citer le tente de donner son sentiment sur la seconde repentance. Le voilà entraîné à discuter des actes volontaires et involontaires (ch. XIII-XVI). Dans les derniers chapitres de ce livre, il revient à son sujet. C'est ici que se place un premier portrait du parfait chrétien ou gnostique. Le gnostique de Clément est tout ensemble un sage et un saint. Il possède la plus haute connaissance et d'autre part pratique une vertu qui « l'égale aux anges ». Il y a ainsi dans l'idéal de Clément un aspect intellectuel et un aspect moral. Dans le IIe livre, c'est surtout l'aspect moral qui est mis en relief[1]. C'est à ce point de vue qu'il aborde la question du mariage et des rapports des sexes[2].

Le troisième livre est purement et simplement un hors-d'œuvre. Clément n'avait pas d'abord l'intention de traiter à fond du mariage. Mais à peine a-t-il touché à cette question que les aberrations que débitaient les gnostiques sur ce sujet se présentent à son esprit. Il faut, dit-il, qu'il les réfute « en passant ». Naturellement il se laisse entraîner. Arrivé à la fin du IIIe livre, il s'aperçoit qu'il a dépassé la mesure. « La réponse », dit-il, « que j'ai dû faire à la gnose faussement ainsi nommée m'a entraîné bien au delà de ce qui convenait et a prolongé le discours. »

Clément sent qu'il s'égare. Aussi éprouve-t-il maintenant le besoin de reconnaître le terrain qui lui reste à parcourir. Reprenant le plan qu'il avait déjà ébauché au début du IIe livre, il

1) Voyez II *Strom.*, § 134.
2) Lui-même indique le lien, § 137.

achève de le préciser dans les premières pages du IV[e] livre. Quel est ce plan?

Clément dit qu'il traitera d'abord du martyre, puis de la perfection chrétienne. Il établira, en même temps, que sans distinction de sexes ou de conditions on doit s'appliquer à être chrétien, voire gnostique. Il exposera tout ce qui lui reste à dire de la foi et de la recherche de la vérité. Il traitera de l'allégorie. Il achèvera de montrer que la philosophie grecque est tributaire des barbares, c'est-à-dire de l'Ancien Testament. Enfin il donnera une interprétation sommaire des Écritures dans le but de réfuter et les Grecs et les Juifs.

Ce plan n'est pas cohérent et la logique n'en est guère apparente. Néanmoins, c'est un plan. L'auteur le donne pour tel. Cela prouve que les *Stromates* ne sont nullement des Mélanges ou Miscellanées.

Ce qui prouve bien qu'il s'agit dans le premier chapitre du IV[e] livre d'un plan véritable, c'est que Clément le suit de point en point dans les livres suivants[1].

Arrivé à la fin du V[e] livre, Clément n'a plus qu'à nous donner cette explication des Écritures dont le but doit être de réfuter Grecs et Juifs. Mais il l'ajourne ; le VI[e] et le VII[e] livres traitent d'autre chose; son plan est modifié. La raison semble être que Clément, songeant à clore les *Stromates* qui risquent d'être interminables, s'est souvenu d'une promesse faite au début et rappelée avec insistance au commencement du I[er] livre[2]. Clément voulait s'adresser aux païens cultivés aussi bien qu'aux chrétiens. Il y aura donc, dans son livre, une partie qui s'appliquera plus particulièrement à ceux-là. Les chrétiens ont eu leur large part. Les cinq premiers livres ont été écrits presque exclusivement pour eux. Clément a défendu devant eux des idées que la plupart de ses coreligionnaires étaient loin d'approuver. Il va maintenant montrer aux philosophes que le chrétien, notamment le gnostique ou parfait chrétien, est seul « vraiment reli-

1) Voir l'étude de M. Th. Zahn : *Supplementum Clementinum* dans ses *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, III Theil, 1884.

2) I *Strom.*, § 15 ; II, *Strom.*, § 2.

gieux ». Son dessein est d'opposer l'idéal du sage chrétien tel qu'il le conçoit à cet idéal du sage que l'on prônait à l'envi dans les écoles qui se réclamaient des noms de Pythagore, de Platon et de Zénon. « Il a modelé la statue du gnostique », dit-il[1]. Mais au préalable il se croit obligé de revenir sur les rapports du christianisme et de la philosophie. A première vue, le VI[e] livre semble faire double emploi avec le premier livre. Mais si la question qui y est traitée est la même, elle se présente ici à un autre point de vue. En outre, les idées, celles mêmes qui avaient déjà été exposées, y sont reproduites avec plus de netteté et d'ampleur. Enfin le VII[e] livre nous donne le portrait complet du gnostique. Pour se faire mieux comprendre des philosophes, Clément laisse de côté son exégèse allégorique. Il se contente de peindre, et de ce livre se dégage une figure admirablement vivante et pleine de relief. C'est l'image du chrétien qui est arrivé à son plein épanouissement. On dirait d'un arbre magnifique qui plonge ses racines dans la terre chrétienne primitive et qui, pour grandir et donner toute sa floraison, s'est assimilé les meilleurs sucs nourriciers du sol de la Grèce.

Clément n'a pas encore épuisé son programme. Ne lui reste t-il pas à nous donner cette interprétation des Écritures qui devait être une réfutation des Grecs et des Juifs? Il y a encore d'autres points qu'il compte toucher avant de clore les *Stromates*[2]. Aussi en terminant le VII[e] livre nous promet-il une suite. Le VIII[e] livre, nous ne le possédons pas. Le fragment qui porte ce titre ne l'est sûrement pas. Clément a-t-il écrit un VIII[e] livre, nous ne le croyons pas. *Pendent opera interrupta.*

Ce que l'on vient de lire n'est pas une analyse des *Stromates*. Nous avons dû nous borner à marquer le mouvement des idées de Clément d'un livre à l'autre. Nous n'avons voulu donner au lecteur qu'un aperçu de la physionomie générale de l'œuvre si touffue du catéchète d'Alexandrie. Il nous reste maintenant à formuler nos conclusions.

Ne peut-on pas considérer comme acquis qu'il y a un plan dans

1) VI *Strom.*, § 168.
2) Voir VI *Strom.*, § 1.

les *Stromates*[1]? Mal conçu, incohérent, décousu, nous n'en disconvenons pas. Mais enfin ce plan existe. Le titre est trompeur. Les *Stromates* ne sont pas des Miscellanées. Ce qui explique l'incohérence du plan, c'est d'abord que Clément a certainement commencé à écrire les *Stromates* sans bien se rendre compte de la nature de son entreprise. Il n'avait à l'origine, l'intention d'écrire qu'un traité peu étendu[1]. Un seul livre devait lui suffire Mais à mesure qu'il creuse son sujet, il voit s'ouvrir de tous les côtés des horizons nouveaux. Force lui est d'élargir sans cesse son cadre. Dès le début du IIe livre, Clément laisse voir qu'il obéit à une nécessité logique en continuant les *Stromates*. Au commencement du IVe livre, décidément il s'alarme. Puisqu'il ne peut plus s'arrêter, il se tracera à lui-même un itinéraire ferme et fixera des jalons. Ainsi, à mesure que se déploie sa pensée, s'ébauche son plan. Dans ces conditions, que pouvait être l'ordonnance de ce plan? Ce qui explique mieux encore les *Stromates*, c'est le sujet même qui y est traité. Quel est-il, tel qu'il se dégage de notre analyse? C'est d'abord de légitimer pour un petit nombre de chrétiens cultivés le droit d'étudier la philosophie grecque et d'en faire usage. C'est ensuite de délimiter le rôle qui doit échoir à la philosophie dans la formation d'un christianisme supérieur au christianisme populaire, tant au point de vue de la connaissance des choses divines qu'à celui de la sainteté de la vie. C'est enfin, par une conséquence naturelle et nécessaire, de faire le portrait du gnostique ou du parfait chrétien. Voilà le véritable sujet des *Stromates*. Tout gravite autour de ces idées. Surtout, il ne s'agit pas encore des δόγματα chrétiens, de l'enseignement d'une théologie chrétienne. « Notre tâche », dit Clément au VIIe livre (§ 59), « est de décrire la vie du gnostique, non d'exposer les dogmes ou doctrines. Cet exposé, nous le ferons plus tard, au temps convenable. »

Or ce sujet qui est celui des *Stromates* n'était-il pas capital? Ne s'agissait-il pas de la question vitale qui se posait alors de-

1) C'est l'avis de M. Zahn.

2) Κατα τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἑνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι.... (IV *Strom.*, § 1).

vant la conscience chrétienne ? Clément est le premier qui l'aborde de front et la traite avec ampleur. Est-il surprenant qu'au lieu d'un simple traité qui aurait été comme une préface de sa troisième partie, les *Stromates* soient devenus un gros livre? Enfin qu'on se rappelle que Clément n'a pas achevé son grand ouvrage. Non seulement il ne lui a pas été donné d'exposer ces doctrines chrétiennes qu'il jugeait indispensables, tâche qu'il laissa à Origène, mais, semble-t-il, il n'a pas eu le temps de terminer les *Stromates*. La mort paraît l'avoir surpris au moment où il s'apprêtait à écrire le VIIIe *Stromate*[1]. Il n'a pas mis la dernière main à cet ouvrage. En somme, ce n'est qu'une imposante ébauche. C'est, sans doute, l'une des principales raisons qui expliquent l'incohérence du plan de cette œuvre, la disproportion de ses parties, et l'obscurité de certaines pages.

Telle qu'elle est, elle offre un intérêt capital au point de vue historique. Grâce à Clément, nous savons dans quelles conditions a pu s'effectuer l'alliance du christianisme et de la philosophie grecque. Jusqu'aux *Stromates*, deux opinions extrêmes s'étaient manifestées. D'une part le gnosticisme sacrifiait, avec plus ou moins de désinvolture, le christianisme à la philosophie, ou à des spéculations d'origine orientale. D'autre part, la majorité des chrétiens, dont Tertullien fut dans cette question le porte-parole, répugnait à un rapprochement quelconque du christianisme et de la philosophie. Clément occupe une position intermédiaire entre ces opinions contraires. Il veut une alliance féconde, nécessaire d'après lui, mais telle qu'elle ne compromette ni ne diminue le christianisme. Voilà le sujet véritable des *Stromates*.

Eugène DE FAYE.

1) Von Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, 1894. Discours d'ouverture à l'Université de Rostock. M. v. Arnim nous semble avoir établi avec succès la thèse qu'il soutient. Les *Stromates* sont postérieurs aux autres écrits de Clément. Quant au VIIIe livre et aux fragments qui l'accompagnent, ils semblent avoir été de simples matériaux, principalement des extraits d'auteurs, destinés à servir, pensons-nous, à la troisième partie de son grand ouvrage.

LA PLACE DU TOTÉMISME

DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*

(*Deuxième article*[1])

II

Disciple fidèle de Robertson Smith, M. Jevons a repris à son compte, en leur imprimant une rigueur et une précision nouvelles, la plupart des idées de son maître. Sa théorie générale de la Religion, sa conception du divin, ses vues sur les relations des cultes religieux et des pratiques magiques, sa manière de se représenter le totémisme et la place prépondérante qu'il lui assigne dans l'évolution de la piété, des cérémonies rituelles et des institutions sacerdotales, la réduction des multiples formes de sacrifice à un seul type originel, le sacrifice d'union ou sacrifice sacramentaire, d'où procéderaient tous les autres, l'opposition et presque l'antagonisme affirmés entre les cultes individuels et privés et les cultes publics, l'importance secondaire attribuée aux rites accomplis pour la joie et le repos des morts et des ancêtres et aux offrandes déposées sur leurs tombes, le caractère dérivé assigné à l'adoration des divinités où s'expriment les grandes forces de la nature, la radicale séparation proclamée entre les institutions et les mythes, les actes pieux et les explications de l'Univers, tout cet ensemble d'idées neuves et vigoureuses, fortement rattachées les unes aux autres par des argumentations subtiles et érudites, c'est dans les livres du génial historien des Sémites que M. Jevons l'est allé prendre. Mais il a su relier en un corps de doctrines cohérent et solide, ces vues ingénieuses et profondes, hasardeuses aussi quelquefois et qui, en dépit de l'adresse consommée avec laquelle elles étaient exposées, demeuraient un peu frag-

1) P. 208-253.

mentaires et il leur a conféré ainsi une autorité et une force persuasive qu'elles n'avaient pas. Il faut ajouter d'ailleurs qu'il en a mis en évidence du même coup les inexactitudes et les difficultés, que l'inflexible rigueur même avec laquelle il expose son système, en manifeste plus clairement le caractère artificiel et que les faits débordent de toutes parts les cadres trop étroits où il a tenté de les enfermer, en raison précisément de sa prétention de mettre dans le développement de la conscience religieuse de l'humanité une unité et une simplicité, qu'en l'état actuel de nos connaissances nous n'y pouvons découvrir. A vouloir trop simplifier les choses, on les complique, et pour n'admettre pas l'existence parallèle de plusieurs classes de croyances et de pratiques distinctes, bien qu'analogues entre elles, on en arrive à faire dériver les uns des autres ces usages et ces conceptions de la manière la moins naturelle et en recourant aux hypothèses les plus laborieuses et les plus éloignées de la réalité. Les idées qui dominent le livre tout entier de M. Jevons, nous en avons déjà, dans un précédent article, présenté à grands traits la critique, mais il y a un réel intérêt à les discuter sous la forme précise que leur a donnée l'auteur de cette magistrale Introduction à l'Histoire de la Religion. C'est à l'examen de sa conception du totémisme que nous désirons spécialement nous attacher, mais elle demeurerait obscure et perdrait toute sa valeur, si on voulait tenter de l'isoler artificiellement de l'ensemble de ses théories sur l'évolution religieuse. Pour la mettre dans son vrai jour, c'est donc tout d'abord l'idée que se fait M. Jevons de la marche suivie par l'humanité en sa conquête progressive du divin, qu'il convient d'exposer. La tâche a été du reste singulièrement facilitée par l'auteur lui-même qui, au second chapitre de son livre, a présenté de sa doctrine un résumé net et vigoureux, où les différents moments de sa longue argumentation apparaissent avec une clarté parfaite[1].

Le sauvage, dit-il, croit que tous les êtres qui peuplent le monde et les choses même sont animés par un esprit pareil au sien et comme lui doués d'une personnalité et d'une volonté propres ; à quelques-uns de ces êtres et de ces objets qui l'entourent, il assigne des pouvoirs surnaturels, dès que la déception des prévisions qu'il avait formées a fait naître dans son intelligence l'idée que certaines puissances existaient dont l'action venait troubler, pour son malheur ou pour son plus grand bien, l'habituelle succession des événements. Certains écrivains ont soutenu qu'il y

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 11-14.

a eu une époque où l'homme était hors d'état de distinguer le naturel du surnaturel, où il ne concevait pas, même confusément, que le monde fût assujetti à des lois, et où il s'attribuait à lui-même des pouvoirs fort semblables à ceux dont il investissait les dieux; ils ont été naturellement conduits à faire de la magie une forme rudimentaire et fruste de la religion et à affirmer que les rites religieux sont sortis par une lente évolution des pratiques magiques. Mais c'est là, d'après M. Jevons, une conception erronée. Les pratiques de sorcellerie n'ont à ses yeux nulle signification religieuse, nulle portée surnaturelle et ceux qui y avaient recours s'en rendaient compte, à l'origine du moins; elles n'ont pas joué de rôle essentiel dans la genèse des croyances et des cultes et ce qu'elles représentent en réalité, c'est un premier et grossier type de science appliquée, un informe essai de technologie. On ne peut faire dériver la religion de la magie, il n'y a pas entre elles de commune mesure.

Mais au milieu de ces Puissances capricieuses et qui, en un état de civilisation où tout étranger est conçu comme un ennemi, doivent lui apparaître comme hostiles et malveillantes, l'homme primitif a éprouvé sans doute un sentiment d'effroi et de malaise, qui le devait naturellement incliner à se chercher des protecteurs et des appuis, puisque les recettes magiques par lesquelles il pouvait agir sur les phénomènes de la nature étaient sans efficacité et sans force contre les êtres surnaturels. Les cultes religieux ne dérivent donc point des pratiques magiques, ils sont nés de la nécessité pour l'homme de s'assurer contre des dangers surnaturels des moyens de protection surnaturels eux aussi.

On peut aisément concevoir qu'il ait désiré établir des relations amicales et une sorte d'alliance avec quelques-uns de ces Pouvoirs dont il se sentait dépendre, de manière à conquérir à la fois le précieux avantage de leur bienveillance personnelle et leur fidèle appui contre l'hostilité des autres êtres de même espèce. Mais pour que ce désir ne demeurât point à l'état de simple souhait, il fallait que la possibilité fût conçue d'entrer en rapport avec des esprits, puisque c'était sous cet aspect qu'il se représentait les Puissances dont l'intervention venait décevoir et troubler ses prévisions. Or il existait précisément une classe d'esprits, doués ou non de pouvoirs surnaturels, avec lesquels les hommes entretenaient d'habituelles et fréquentes relations : nous voulons parler des âmes des morts.

Une condition de plus cependant était requise pour que cette conviction naquît, qu'une affectueuse alliance pouvait s'établir entre un groupe d'hommes et quelques-uns de ces êtres dont leur expérience avait ap-

pris aux membres du groupe à redouter la force et la colère : il fallait que parmi ces morts dont le contact et la fréquentation leur étaient coutumiers, il y en eût qui fussent pour eux des amis, qui les eussent toujours traités avec bonté et pour lesquels ils ne ressentissent que des sentiments d'amour et de confiance. Il est donc indispensable de montrer que l'opinion qui attribue aux âmes de ceux qui ne sont plus de la méchanceté et de la haine contre tous les vivants est une opinion mal fondée et que les tabous qui interdisent le contact des cadavres aux vivants n'ont point dans la crainte universelle des esprits leur véritable raison. L'examen des divers tabous montre tout d'abord que le tabou est transmissible, (le contact par exemple de l'homme qui a enseveli un mort est aussi dangereux que celui du mort lui-même), et ensuite qu'il se transmet indifféremment à tous ceux qui touchent l'être ou l'objet taboué : l'ensevelisseur est aussi dangereux pour ceux qu'il aime que pour ceux qu'il hait. Les tabous funéraires, d'après M. Jevons, ne sauraient s'expliquer par la terreur de l'esprit qui demeure au voisinage du corps qu'il a quitté, ni par la crainte de quelque danger à demi-physique ; ils se fondent, comme toutes les interdictions rituelles, sur la conviction qu'il y a certaines choses *qui ne doivent pas* être faites : c'est comme une ébauche fruste et grossière encore de l'impératif catégorique. Cette interdiction inconditionnelle est la forme sous laquelle s'apparaît à lui-même le sentiment de l'obligation morale et sociale et de l'obligation religieuse et cela dès le principe.

Dès lors, puisque l'homme primitif n'était point animé à l'égard des âmes des morts de cette crainte générale qu'on lui attribuait, pour avoir méconnu le sens véritable des interdictions rituelles, il devait distinguer entre ces esprits avec lesquels il était en perpétuel contact des amis et des adversaires, et les témoignages indirects que nous fournit l'étude des sauvages actuels tendent à prouver qu'il en était bien ainsi.

Concevant les pouvoirs supérieurs à l'image des âmes, se les représentant, à vrai dire, comme des âmes douées de facultés surnaturelles et surhumaines, il était naturellement amené à penser qu'il lui était possible d'entrer avec eux en relations personnelles et qu'avec quelques-uns d'entre eux il serait en état de former une société durable, une alliance protectrice. Il était inévitable que du moment où l'homme en était venu à considérer comme réalisable une telle alliance, il fît pour la conclure tous ses efforts, tant elle était pour lui à la fois avantageuse et nécessaire. Comme non seulement il attribuait aux objets naturels un esprit, une personnalité, un vouloir pareils aux siens, mais qu'il les supposait

groupés, ainsi que les gens qui l'entouraient, en clans et en familles, que lui-même n'existait à vrai dire que comme membre de sa tribu, l'union qu'il rêvait devait prendre nécessairement la forme d'une alliance étroite et presque d'une fraternité entre un clan humain et, si j'ose dire, un clan divin. Les alliances entre deux clans étaient conclues et scellées au moyen de la fraternisation par le sang qui fait des membres des deux clans des parents au sens exact et précis du mot : c'est à la fraternisation par le sang que l'on devait naturellement avoir recours pour établir entre une famille ou une tribu et un groupe d'êtres surnaturels une union d'amitié.

Dans la plupart des cas, ce furent des animaux qui furent ainsi choisis comme protecteurs ; l'alliance ou plutôt l'organique unité ainsi réalisée entre un groupe d'êtres humains et une espèce animale a donné naissance à l'ensemble d'institutions et de pratiques, que l'on comprend sous le nom commun de totémisme. Dans les Puissances surnaturelles qui entourent les hommes et les dominent, il en est dès lors quelques-unes qui sont transformées en dieux ; ce sont ceux qu'unissent des liens de parenté à un clan ou à une tribu qu'ils protègent contre ses ennemis et enrichissent de leurs bienfaits. On peut donc soutenir que c'est dans le totémisme que les croyances et les cultes religieux, les institutions sacerdotales et les mythes, qui viennent après coup les expliquer, ont leur véritable origine.

On ne saurait dire pourquoi, plutôt qu'à telle ou telle autre classe d'êtres ou d'objets, est allée aux animaux l'adoration des premiers hommes, mais il faut bien reconnaître que c'est avec des espèces animales qu'ont été nouées ces premières alliances de défense, d'où sont sortis par une lente évolution toutes les pratiques religieuses et les sentiments qu'elles entraînent à leur suite. Ainsi s'expliquent le culte si répandu des animaux, la forme animale ou à demi-animale d'un grand nombre de dieux, l'association de certains animaux avec certains dieux, l'existence des animaux sacrés et celle des animaux impurs et enfin la domestication des animaux. Le sacrifice sanglant, l'autel même sur lequel il est accompli, l'idole dressée auprès de lui et le repas sacramentaire, les rites en usage dans les cultes publics et le matériel, si j'ose dire, qui y est employé, tout cela est, pour M. Jevons, d'origine totémique et ne présente un sens clair et satisfaisant que si on le rapporte à son origine.

Il s'est donc constitué ainsi une religion officielle et publique, qui trouvait son expression dans des cultes auxquels on était admis à participer, non pas en raison de ses mérites propres ou à la suite d'une ini-

tiation particulière, mais par le seul fait qu'on était membre de la tribu qu'unissait à tel ou tel totem un *blood-covenant*. Mais s'il arrivait qu'un membre de cette communauté, à la fois sociale et religieuse, se trouvait insuffisamment protégé et garanti par l'alliance qu'avait nouée avec son dieu collectif le groupe dont il faisait partie, et voulut en conséquence s'assurer plus spécialement le bénéfice de la faveur et de la bienveillance des êtres surnaturels, deux voies s'ouvraient devant lui qui le pouvaient conduire à ce but.

Il lui était loisible d'une part de se tourner vers l'un de ces Pouvoirs dominateurs qui n'avaient de relations amicales et définies ni avec sa tribu, ni avec aucune autre, vers l'un de ces esprits qui n'étaient pas devenus des dieux; c'était là une manière d'agir à peine licite et qu'on tenait pour suspecte, la communauté ne l'approuvait point et si quelque dommage résultait pour la tribu de ces imprudents et peut-être perfides agissements, le châtiment ne se faisait pas attendre pour le coupable; ces dieux, que les particuliers se créaient ainsi à eux-mêmes contre tout droit, ce sont les fétiches. Mais un individu pouvait aussi se placer, lui et sa famille, avec l'approbation explicite de son clan, sous la protection spéciale de l'un des dieux communs à tout le clan : il lui fallait alors recourir à l'intermédiaire du prêtre de ce dieu, dont l'intervention sanctifiait et sanctionnait ce contrat. Qu'il s'agit au reste de ces cultes privés, mais reconnus et acceptés par la tribu ou de ces pratiques illicites que condamnait la coutume, le rituel en usage était « copié » sur celui qu'observait la communauté dans ses rapports avec ses dieux tutélaires.

Le culte des dieux familiaux et des génies protecteurs a ainsi son prototype dans les cultes officiels et collectifs des clans, dont la forme primitive se retrouve dans l'adoration du totem et l'alliance perpétuellement renouvelée entre lui et ses parents humains au moyen du sacrifice sanglant. Comme tous les autres cultes privés, le culte des ancêtres a trouvé son modèle dans les cérémonies religieuses célébrées par la communauté dans son intérêt collectif, et M. Jevons n'hésite point à affirmer que c'est une forme de la piété relativement récente et qui n'a une valeur en quelque sorte que dérivée; d'après lui, la famille n'a apparu que lorsque le clan était déjà à son plein développement et les cultes ancestraux ne se sont constitués que postérieurement aux cultes de tribu de type totémique, (*worship of the tribal God*). C'est de la famille patriarcale, où la filiation est comptée en ligne masculine, que M. Jevons veut ici parler, il convient de l'ajouter; il ne semble pas avoir

tenu compte des rites d'adoration par lesquels dans les familles maternelles sont honorés les morts, ni du culte qui s'adresse à l'ancêtre féminin dont le groupe familial porte le nom [1].

Des transformations cependant se produisaient dans la religion de la tribu. L'habitude se prenait de choisir des arbres et des plantes pour totems aussi bien que des animaux ; des conséquences économiques et religieuses de la plus haute importance résultèrent de la diffusion de cette habitude, d'une part la coutume s'introduisit de cultiver certaines plantes, d'autre part les céréales et le vin en vinrent peu à peu à se substituer dans la célébration des rites à la chair et au sang des victimes. L'élevage des troupeaux et la culture des céréales ayant rendu les hommes plus dépendants des forces naturelles et plus attentifs à leur action qu'ils ne l'étaient jusque-là, ils furent conduits, lorsque les irrégularités des saisons, décevaient leurs prévisions, à les considérer comme des Pouvoirs irrésistibles et capricieux, dont ils essayèrent de se concilier la bienveillance en recourant aux mêmes cérémonies par lesquelles ils avaient coutume d'honorer leurs totems. L'agriculture rendit possible l'abandon de la vie errante et nomade, des communautés sédentaires commencèrent à se constituer, et dès lors les tribus voisines purent s'unir entre elles et engendrer par leur union de plus vastes sociétés politiques, des cités ou des États.

Cette union ou cette fusion de communautés primitivement distinctes amena comme une conséquence naturelle la fusion totale ou partielle de leurs religions ou plutôt de leurs cultes particuliers. Si les dieux des tribus, qui devenaient aussi les membres d'un même corps, avaient entre eux d'étroites ressemblances, on en vint à les considérer comme une seule et même divinité, qui s'enrichit des attributs spéciaux qui appartenaient à chacun d'entre eux. C'est ce processus qui est connu sous le nom de syncrétisme. S'ils étaient par trop dissemblables pour se fondre ainsi en un seul, les dieux des différentes communautés unies siégèrent à côté des uns des autres en une seule assemblée divine : de là est né le polythéisme. Mais le culte primitif de la tribu, dans l'un et l'autre cas, dut subir de profondes modifications et des pratiques subsistèrent, survivances des anciens rites, qui n'étaient plus comprises de ceux-mêmes qui s'y adonnaient. Pour les expliquer, on eut recours, comme pour expliquer toutes choses, à des mythes, et c'est ainsi dans l'oubli de la

1) Voir F. Kubary, *Die socialen Einrichtungen der Pelauer* (Berlin, 1885), p. 39-40.

véritable signification de certaines cérémonies du culte que la mythologie proprement religieuse trouve sa réelle origine. La mythologie naturiste est la forme primitive de la science de l'univers; elle n'a pas en elle-même de portée ni de valeur religieuses. Mais les mythes, œuvre inconsciente de l'âme collective des sociétés primitives, n'ont point été fabriqués artificiellement par les prêtres : ils sont, comme le sacerdoce lui-même, une création de la conscience religieuse.

Le prêtre, d'après M. Jevons, a toujours été profondément distinct du magicien : il n'est, à aucun degré, à l'origine, un maître de sagesse, un révélateur de vérité, mais il n'est pas davantage une sorte de sorcier officiel dont les incantations et les rites exercent sur le soleil et sur la pluie, sur la fécondité des troupeaux et la fertilité de la terre une influence directe : c'est seulement, et toutes ses prérogatives, comme toutes les obligations et les restrictions auxquelles il lui faut se soumettre, découlent de là, un sacrificateur privilégié. Lorsque l'immolation de la victime a remplacé la lapidation primitive à laquelle participait le clan tout entier, c'est à celui qui avait le périlleux honneur de frapper le premier coup ou même d'égorger à lui seul l'animal divin, que s'est attaché le caractère sacerdotal avec toutes les obligations et surtout toutes les minutieuses restrictions, tous les tabous qu'il entraîne à sa suite; ce privilège dangereux appartient de droit à l'origine au chef du clan et c'est pour cela que les fonctions sacerdotales et royales sont dans le principe indissolublement liées.

Bien que le prêtre ne soit par lui-même investi d'aucun pouvoir surnaturel, une vie divine est en lui, parce qu'il goûte le premier au sang sacré de la victime; et c'est cette participation à la « sainteté » du dieu qui explique les multiples interdictions auxquelles il se doit assujettir. Le crime nécessaire qu'il commet en tuant le dieu qu'adore la tribu, il l'expie par la mort que lui infligent au bout d'une période, dont la longueur varie d'après les temps et les lieux, ceux dont il est à la fois le prêtre et le roi. On venge sur lui le meurtre rituel de l'animal divin, lorsque s'est affaiblie et comme énervée la force surnaturelle que le sang sacré a mise en lui. Quand l'immolation du dieu se transforme par degrés en un sacrifice offert au dieu, cette obligation pour le royal sacrificateur d'expier par sa mort sa fidélité même à s'acquitter des rites prescrits, cesse d'être intelligible : elle ne subsiste plus que comme la survivance traditionnelle d'une pratique ancienne. Mais elle est dès lors condamnée à disparaître en raison de sa cruauté qu'une nécessité religieuse ne justifie plus.

Toute cette théorie du sacerdoce repose sur une conception mystique du sacrifice, que M. Jevons considère comme primitive et qu'il oppose à la conception « mercantile » des rapports du dieu et de ses fidèles, conception qui, à ses yeux, ne s'est développée qu'à une époque relativement récente et alors que le sens s'obscurcissait, pour ceux mêmes qui les accomplissaient, des diverses cérémonies du culte.

Cette idée de l'immolation mystique de la victime divine et de la communion qu'elle établissait entre l'animal sacré et ses adorateurs ne devait point périr cependant. Si, dans la religion officielle de l'État ou de la cité, le sacrifice en venait à n'être plus qu'une sorte de tribut payé par les membres de la communauté à leur dieu pour s'assurer sa bienveillance, l'antique conception survivait dans ces cultes privés, auxquels on ne participait point en vertu de sa naissance, de sa qualité de membre de tel clan, ou de citoyen de telle cité, mais en vertu d'une cérémonie spéciale d'initiation, dans ces cultes, en un mot, qui ont trouvé dans les mystères grecs leur plus complète expression jusqu'à l'avènement du christianisme.

L'importance capitale de cette façon particulière de se représenter les relations des hommes et des dieux, exprimées dans les rites, c'est la modification profonde qu'elle a imprimée aux idées qui étaient alors répandues sur la vie future et la destinée de l'âme. L'autre vie apparaissait à la plupart des peuples de l'antiquité, ainsi qu'elle apparaît encore dans la majorité des cas, aux non-civilisés, comme une continuation de la vie présente, où persistaient les inégalités, les injustices, les inutiles souffrances d'ici-bas, où parfois même ne demeuraient point les joies incomplètes et brèves qui se mêlent à elles sur la terre des vivants.

On se représenta aussi les âmes comme transmigrant après la mort en d'autres corps et venant s'incarner pour une existence nouvelle en des enfants, des animaux ou des plantes. Mais ni l'une ni l'autre de ces croyances ne donnait à la conscience religieuse une pleine et durable satisfaction et l'idée d'une justice distributive s'exerçant dans l'autre monde par le sage conseil et l'infaillible volonté d'un dieu tout-puissant semble n'avoir point réussi à conquérir durant toute l'antiquité l'adhésion du grand nombre. De là le succès très rapide de cette foi nouvelle, d'origine sémitique, qui, vers le VIe siècle de notre ère, se répandit dans tout le monde grec, et qui faisait dépendre la félicité de la vie à venir de la communion entre l'âme du fidèle et le dieu qu'elle adore, procurée dès ce monde par l'accomplissement de rites mystiquement interprétés, mais où renaît le vieux cérémonial du sacrifice totémique. L'autre vie, dès lors,

était conçue comme la perpétuité au delà du tombeau de cette union avec le dieu auquel, d'un cœur pur, on s'était uni par la célébration des mystères.

En Grèce, ces cultes purement privés finirent par se créer une place dans la religion officielle de la cité, à Athènes du moins, où les mystères éleusiniens nous fournissent le meilleur exemple de ce retour, en un esprit nouveau, à des pratiques anciennes et dès longtemps abandonnées, qui satisfont alors comme jadis au besoin de la communauté de se défendre et de se perpétuer. Elles assurent la vie de la cité au delà même de l'existence éphémère d'ici-bas, mais cette cité nouvelle, les portes en sont ouvertes à tous ceux qui, lavés de leurs souillures, sollicitent et obtiennent de participer aux bienfaits des rites pieux, traditionnellement célébrés. M. Jevons n'a pas poussé jusqu'à une époque plus voisine de la nôtre l'analyse détaillée des processus de l'évolution religieuse à ses divers stades, mais il a résumé en deux chapitres qui servent de conclusion à son livre ses vues sur l'origine et le développement de l'idée monothéiste et sur les transformations qu'a subies chez l'homme au cours des âges le sentiment du divin, transformations qui sont, à ses yeux, semble-t-il, plus apparentes encore que réelles.

Les diverses sociétés humaines, pendant la période du moins de leur histoire qui est accessible à nos moyens de connaître, ont franchi trois étapes successives : de l'animisme, elles ont passé au totémisme et du totémisme soit au polythéisme, soit au monothéisme.

L'animisme n'a point en lui-même un caractère vraiment religieux : tous les agents personnels, conçus à l'image de la volonté et de l'intelligence de l'homme, ne sont pas des puissances surnaturelles, tous les pouvoirs surnaturels ne sont pas des dieux et les dieux seuls sont l'objet d'un véritable culte et d'une réelle piété. Mais cependant M. Jevons semble bien admettre que le sentiment du respect et de la confiance en des Puissances supérieures, qui est tout l'essentiel de la religion, soit aussi ancien que l'humanité même. En règle très générale, le totémisme a servi, à ses yeux, de terme de passage entre les cultes actuels et les premières et indécises formes d'une piété encore balbutiante et incertaine; il ne lui semble pas toutefois impossible qu'une sorte de monothéisme latent ait, dès l'origine, existé au sein même de cet apparent émiettement de la divinité que manifestent les croyances et les pratiques de l'animisme et que ce monothéisme se soit, sans se transformer en son intime essence, lentement dégagé des formes rituelles et des mythes compliqués où s'obscurcissaient la clarté et la pureté des quelques idées

simples et hautes auxquelles se peut réduire toute doctrine, qui a pour article principal, la foi en un dieu unique. M. Jevons ne nie pas que par la fusion en un seul dieu de divinités multiples dont les attributs et les fonctions sont semblables ou par l'établissement graduel d'une sorte de monarchie divine qui réduit au rôle subalterne de ministres et de messagers les êtres surnaturels qui étaient naguère les rivaux de puissance et de gloire du Maître souverain, auquel seul vont les offrandes et les prières, le monothéisme n'ait pu naître du polythéisme, mais il lui semble que partout où les cultes polythéistes se sont développés, si des conceptions de l'unité divine ont réussi à se constituer partiellement, la religion n'a pas du moins subi à leur contact de modifications profondes et les cérémonies où s'exprime la piété ont conservé leur caractère ancien. Le monothéisme hébraïque ou chrétien et le polythéisme hellénique sont, à ses yeux, non pas deux moments successifs d'un même développement religieux, mais deux formes parallèles qu'une évolution divergente a fait naître d'un type plus ancien où des croyances polythéistes se combinent à un monothéisme rituel.

Si l'on se place à ce point de vue, le totémisme perd un peu de la capitale importance que dans tout son ouvrage M. Jevons semblait lui assigner. Il y aurait, d'ordinaire, une sorte d'évolution régressive allant du monothéisme illogique et confus des premiers âges au culte totémique de l'animal-dieu et ensuite une évolution progressive qui ferait passer les membres de la communauté de l'adoration de leur totem à celle d'un dieu unique, dieu de sagesse et de bonté, en lequel ils mettent leur espérance, mais ni la logique ni les faits ne nous contraindraient à postuler la nécessité de ce double mouvement. Nous pourrions accepter comme probable l'hypothèse que dans certains cas, du moins, le passage s'est fait directement de la foi naïve et mal définie en un Protecteur et un Ami, puissant et secourable, au monothéisme conscient et éclairé de notre temps, et à cette hypothèse l'étude de la religion hébraïque semble apporter une réelle confirmation.

En réalité, on ne peut scientifiquement affirmer, d'après M. Jevons, qu'il soit impossible ou même improbable que dans la conscience de l'homme primitif même se soit faite la révélation du divin, tel que nous le sentons nous-même, je ne dis pas tel que nous le concevons. Dès lors le progrès religieux peut être considéré comme ayant beaucoup moins consisté en la découverte de conceptions et de sentiments nouveaux qu'en une conscience de plus en plus raffinée, délicate et déliée des émotions et des idées qui vivaient dès l'origine dans la pensée humaine, mais en-

veloppées encore et obscures. Ce n'est pas de la contemplation de l'univers qu'est née pour l'homme la notion du surnaturel, il la portait dans son cœur et l'histoire de l'évolution religieuse n'est que le récit des tentatives successives qu'il a faite pour donner à ce sentiment intime un fondement objectif.

Dès le commencement, il s'est senti dans la dépendance d'une Volonté surnaturelle et il a trouvé une sorte de joie dans cette dépendance qu'il a cherché par tous les moyens à faire plus étroite encore, parce qu'il y pressentait la sécurité de sa vie d'ici-bas et de sa vie d'au delà de la tombe, mais cette Volonté, il l'a incarnée dans les objets les plus singuliers, et cette union, c'est par les rites parfois les plus grossiers qu'il a cru pouvoir la rendre plus intime et plus sainte. La communion spirituelle entre ce dieu et ses adorateurs était partiellement réalisée dans l'offrande de la victime; elle était réalisée dans la mesure où Dieu se révélait à celui qui croyait l'honorer par ces rites, on en vint à croire que cette communion spirituelle était engendrée par le sacrifice sanglant lui-même, et c'est ainsi qu'à tous les moments de l'histoire les cérémonies et les dogmes sont venus cacher et manifester à la fois le divin aux regards des hommes. Depuis les âges lointains du monde, les hommes pieux ont fait effort pour s'unir à Dieu et c'est seulement dans le sacrifice consenti par le Christ et dans le sacrement qui le commémore, que leur espérance, longtemps déçue, a été enfin satisfaite.

III

Telles sont, en leurs traits essentiels, les idées qui dominent le livre, plein de sève et de vie, de M. Jevons; il a su, en cette œuvre d'ardente piété plus encore que de science impartiale, les relier avec une vigueur et une habileté peu communes et son argumentation semble, au premier abord, devoir résister victorieusement à toutes les attaques que l'on pourrait tenter contre les conceptions dont il cherche à établir à la fois la fécondité religieuse et l'exactitude.

Il nous paraît cependant que la méthode qu'il a suivie n'est pas à l'abri de toutes critiques, que certaines de ses interprétations ne sont pas celles qu'un esprit, dégagé de toute préoccupation dogmatique, donnerait naturellement des faits, que les faits eux-mêmes sont parfois dénaturés ou présentés sous un jour inexact, que ceux-là seuls qui peuvent servir à démontrer la thèse défendue sont d'ordinaire retenus, tandis que tous les autres, et quels qu'en soient le nombre et l'importance, sont systéma-

tiquement éliminés, et surtout enfin que pour admettre la légitimité des conclusions auxquelles il est parvenu, il faut reconnaître la vérité d'un certain nombre de postulats que rien ne contraint d'accepter et l'exactitude de définitions arbitrairement posées. Nous allons tenter maintenant de justifier ces réserves.

Remarquons tout d'abord l'attitude très particulière que prend M. Jevons devant les problèmes religieux. Il importe de la connaître avec précision, si l'on veut bien juger de la valeur de ses théories.

Dès les premières lignes de sa préface, une phrase met tout d'abord l'attention en éveil et la protestation implicite qu'elle renferme qu'il n'a point voulu faire œuvre d'apologète surprend et déconcerte quelque peu. Il a écrit, dit-il, son livre dans la conviction que les intérêts de la vérité et ceux de la religion sont fondamentalement identiques, de telle sorte qu'en servant les uns, il est assuré de servir aussi les autres.

Mais il semble évident que le seul but que se puisse proposer un savant ou un historien, c'est l'établissement de vérités nouvelles ou la critique de propositions ou de lois dès longtemps admises comme vraies sur des preuves insuffisantes et fragiles, parfois même ruineuses. Il tente de jeter plus de clarté sur les problèmes qu'il a pris à tâche de résoudre et, s'il ne réussit pas à en donner lui-même la solution, d'en faciliter du moins la découverte à ceux qui viendront après lui, en réunissant et en dégrossissant à leur profit les matériaux qui leur pourront fournir les éléments d'une plus exacte interprétation des faits.

L'historien, qu'il ait choisi pour domaine l'étude de la vie politique, économique ou religieuse d'une large ou fort étroite fraction de l'humanité, doit faire œuvre de vérité, et une seule chose doit le préoccuper : c'est d'énoncer des faits exacts et de déterminer, avec autant de précision et d'objectivité qu'il se pourra, les liens de causalité qui les unissent entre eux. Peu lui importe, ou peu lui devrait importer du moins, les conséquences que peuvent avoir pour telle ou telle dogmatique religieuse, pour telle ou telle doctrine politique ou sociale, pour le développement qu'ils apporteraient à telle émotion humaine ou les obstacles qu'ils mettraient à sa floraison, les résultats de ses recherches.

La critique n'est ni l'adversaire, ni l'amie d'aucune foi religieuse; elle ne saurait se faire l'auxiliaire intentionnelle de nulle tentative pour ruiner la piété dans les âmes, mais elle n'a point pour rôle de la consolider et de la raffermir; elle ne sait pas si les intérêts de la vérité sont conformes à ceux de la religion, elle n'a point à le savoir; le seul intérêt qu'elle connaisse, c'est celui de la vérité.

Ce sont là des affirmations banales et qui, neuves encore à demi, il y a un demi-siècle, sont tombées aujourd'hui au rang des lieux communs, mais il y a des lieux communs qu'il est parfois nécessaire de répéter; les vérités trop certaines et trop connues finissent par tomber dans l'oubli. M. Jevons, si familiarisé qu'il soit assurément avec les méthodes et l'esprit de la critique moderne (je n'en voudrais pour preuve que la magistrale étude qu'il a faite, en ce livre même, des mystères de la Grèce antique), semble, lorsqu'il touche à des problèmes d'histoire religieuse, d'un caractère plus général, ne plus avoir très présentes à la mémoire ces règles de logique, qui semblent évidentes par elles-mêmes, ces maximes tutélaires de l'indépendance scientifique du savant et de l'historien.

Il indique, au début de son premier chapitre, qu'il n'a compris dans le cadre de son ouvrage que les religions traditionnelles et qu'il a écarté de son plan celles qui se réclament d'un fondateur historiquement connu, et qui ont comme les lois, en opposition aux coutumes, un caractère positif, telles par exemple que le christianisme, le mahométisme et le bouddhisme. A prendre les choses à la lettre, il s'en est tenu à son programme. Mais le christianisme n'est absent qu'en apparence du livre de M. Jevons; l'idée chrétienne est toujours à l'arrière-plan de chacune de ses phrases, de chacune de ses pensées, et c'est à en montrer l'excellence religieuse et la supériorité morale que tend tout ce grand effort de synthèse historique et philosophique.

C'est là un but très noble et en soi parfaitement légitime, mais l'œuvre, qui s'inspire d'une pareille fin, y perd nécessairement quelque chose de sa valeur et de son autorité scientifique. M. Jevons aurait pu se proposer d'écrire une histoire naturelle de la religion, il en eût été capable entre tous à coup sûr : il s'est proposé un autre dessein, il l'a heureusement rempli, c'était, à n'en pas douter, son droit et il convient de le louer de la maîtrise qu'il a montrée dans l'exécution délicate du plan ingénieux et neuf qu'il s'était tracé. Mais il a la prétention d'avoir composé une œuvre purement objective, une œuvre conçue sous la pression des faits et dictée, si j'ose dire, par eux et c'est cette prétention qui ne nous semble justifiée qu'à demi.

Si M. Jevons n'avait pas été aussi préoccupé du désir de retrouver à la base de l'évolution religieuse un sentiment d'amour désintéressé et confiant, s'il n'avait point tenu, pour des raisons d'ordre moral, à placer l'origine même du développement dogmatique et rituel une croyance obscure encore et mal analysée, mais forte et vivante cependant, en l'unité de Dieu, s'il n'avait été persuadé de la nécessité d'établir que, dès les pre-

miers âges de son histoire, l'homme a eu conscience de la distance infinie qui le séparait de ce divin qu'il sentait cependant en son cœur tout proche de lui, il n'aurait sans doute point été amené à se faire de la religion des non-civilisés une conception aussi étroite et aussi artificiellement systématique, à exclure du nombre des dieux tous ceux qui n'ont pour leurs adorateurs ni bienveillance, ni bonté, à voir dans le sacrifice alimentaire une dégénérescence du sacrifice d'union et du repas sacramentaire, à dénier aux offrandes funéraires tout caractère proprement religieux, à élever une infranchissable séparation entre les cérémonies du culte et les pratiques magiques, qui n'ont pas cependant, tant s'en faut, toujours un caractère privé, à affirmer enfin qu'il existe dans l'esprit du sauvage et qu'il existait dans l'esprit de l'homme primitif une conception, mal définie à coup sûr, mais claire cependant, de la distinction du naturel et du surnaturel.

Parmi les thèses soutenues par M. Jevons, il en est quelques-unes que nous avons discutées déjà dans un précédent article et d'autres que nous examinerons ici-même et qui nous semblent réfutées par les faits et parfois par ceux que l'auteur a lui-même recueillis et groupés, mais il en est aussi un bon nombre qui ne sont en contradiction flagrante avec aucun des phénomènes religieux que nous connaissons : les interprétations qu'il propose pourraient, à la rigueur, être acceptées, s'il ne s'en présentait pas d'autres à l'esprit, plus naturelles et plus simples et qui rendent mieux compte des pratiques et des croyances, qu'elles ont précisément pour fonction d'expliquer. Or, c'est presque toujours le cas. Un critique, sans opinions préconçues, et qui étudierait l'évolution religieuse, dans le même esprit de détachement et d'objectivité scientifiques où il pourrait étudier les lois de la thermochimie ou de la vision, non seulement n'aurait point accepté la plupart du temps des solutions pareilles à celles auxquelles s'est rallié M. Jevons, mais je dis même qu'il ne les aurait pas imaginées.

M. Jevons proclame à plusieurs reprises qu'il n'est pas du domaine de l'historien de discuter la validité des croyances religieuses, qu'il doit se borner à rechercher à quelles lois sont soumises leur genèse et leur évolution. Nous sommes sur ce point entièrement d'accord avec lui, plus complètement d'accord, si j'ose dire, que lui-même, car, à cette question de la valeur et de la portée des conceptions dogmatiques et des pratiques rituelles, il ne peut s'empêcher par des voies détournées de revenir sans cesse : c'est celle qui le préoccupe et l'inquiète, c'est celle qui lui est toujours présente. Là est à la fois le grand intérêt et peut-être aussi la faiblesse scientifique de ce beau livre.

M. Jevons éprouve, et c'est le sentiment le plus légitime, un si profond respect pour les choses religieuses, qu'il paraît toujours craindre de les profaner en leur appliquant les procédés de critique et d'analyse qui sont en usage dans toutes les sciences psychologiques, historiques et sociales. Il s'excuse presque d'étudier le développement de la religion par les méthodes qui sont employées pour déterminer les lois auxquelles sont soumises les autres manifestations de l'activité humaine.

Les institutions religieuses, dit-il, ont, elles aussi, comme les institutions juridiques ou familiales, un côté social par où on les peut aisément aborder et qui les rend justiciables des mêmes procédés d'étude et de recherche qui sont employés dans les autres départements du domaine anthropologique[1]. C'est là une chose indéniable, mais quand bien même le culte des dieux n'aurait pas ce caractère collectif et public qu'il possède en fait, quand bien même l'accomplissement des rites ne constituerait pas l'une des multiples fonctions de la vie de la tribu ou de la cité, quand même enfin la religion tout entière se réduirait à des croyances individuelles, analogues du reste entre elles dans un même groupe, qui ne détermineraient le recours, pour se concilier la bienveillance des puissances supérieures, qu'à des pratiques d'ordre privé, elle n'en devrait pas moins être étudiée par les mêmes méthodes d'observation et d'analyse et de comparaison, qui sont d'usage dans le champ entier des sciences psychologiques et, puisque les religions anciennes ne nous sont connues que par les traces qu'elles nous ont laissées d'elles-mêmes dans des monuments figurés, des documents écrits ou des traditions orales où elles se sont survécu en se déformant, nous sommes bien obligés d'appliquer à l'examen des sources où nous en devons puiser la connaissance les mêmes règles de critique et d'herméneutique, auxquels s'astreignent les historiens, quelle que soit la région proche ou lointaine du passé de l'humanité, qu'ils se soient donné la tâche d'explorer.

Et cependant, M. Jevons, bien qu'il semble indiquer l'intention, à laquelle du reste il ne demeurera point fidèlement attaché, de n'étudier les religions que du dehors et comme institutions, ne paraît point être entièrement au clair sur la légitimité qu'il y a à soumettre les diverses formes qu'elles ont revêtues au cours de l'évolution historique à une comparaison méthodique. Les mettre ainsi en parallèle les unes les autres, c'est reconnaître qu'elles ont quelque chose de commun, c'est traiter de la même manière une religion de vérité et les religions de

1) *An Introduction to the History of Religion* p. 2.

mensonge et d'erreur, où l'esprit humain s'est déçu lui-même comme à plaisir et n'y a-t-il pas quelque irrespect, quelque impiété même peut-être, à agir ainsi? M. Jevons, à coup sûr, ne l'admet point, mais l'objection lui apparaît assez sérieuse pour qu'il s'attarde à la discuter et à la réfuter, pour qu'il démontre à grand renfort d'argumentation que pour comparer deux objets ou deux institutions, il faut à coup sûr qu'ils aient quelque trait commun, mais il faut qu'ils soient dissemblables, que comparer, c'est distinguer autant que réunir. On s'étonne qu'un historien et un critique de sa valeur se soit arrêté, même un instant, devant un pareille scrupule et qu'il ait été pris du besoin de rassurer les autres en se rassurant lui-même [1].

Une autre objection s'est dressée devant lui, plus grave celle-là et d'apparence spécieuse pour un esprit comme le sien : l'évolution, c'est le passage graduel de formes inférieures à des formes plus complexes et plus hautes, et comme le monothéisme est la forme la plus parfaite de religion que nous puissions actuellement concevoir, nous serions entraînés à admettre, si nous appliquions à l'étude des religions les mêmes méthodes qu'au développement des êtres vivants et des institutions sociales, que le monothéisme est sorti par un progrès continu des plus anciennes et rudimentaires croyances, de l'animisme et du culte des morts. Mais une pareille théorie ne saurait être acceptée par ceux qui ont gardé entière leur foi dans la Bible. « Le monothéisme, d'après la *Genèse*, a été révélé dès le commencement, il ne saurait donc être le terme d'un processus de développement » [2].

M. Jevons se tire de la difficulté en faisant remarquer que toute évolution n'est pas nécessairement un progrès ; l'évolution est aussi souvent, peut-être même plus souvent, régressive que progressive, et l'on peut envisager toute l'histoire religieuse de l'humanité comme celle d'une longue et persistante dégénérescence, exception faite, bien entendu, pour le peuple de Dieu et pour ceux qui ont reçu de ses mains le trésor toujours enrichi des révélations d'en-haut.

On peut concevoir aussi que les religions païennes présentent successivement un double mouvement de dégradation et de progrès et que dès lors l'étude de leurs vaines tentatives pour s'élever jusqu'au monothéisme mette en meilleure lumière la loi à laquelle obéit dans son développement la foi en Dieu unique. La logique étudie les sophismes pour mieux connaître les règles auxquelles il se faut plier pour raisonner

1) *Loc. cit.*, p. 3-4.
2) *Loc. cit.*, p. 5.

juste et d'une façon démonstrative; l'histoire, pour mieux connaître l'essence même du sentiment religieux, le doit étudier jusqu'en ses déviations. Nous ne discuterons pas cette conception de l'évolution des croyances et des rites; il suffit de l'exposer pour faire sentir, nous semble-t-il, que valables ou non, les fondements sur lesquels elle repose ne sont pas d'ordre scientifique.

M. Jevons d'ailleurs semble reconnaître lui-même que rien ne permet à l' « anthropologiste » d'affirmer comme un fait l'existence d'un monothéisme primitif, mais il ajoute, ce qui est indéniable, que nos procédés de recherche ne nous permettent point de remonter jusqu'aux origines, que « nos premiers parents » différaient peut-être autant des sauvages actuels, qu'ils diffèrent eux-mêmes de nous, et que dès lors nous pouvons attribuer à nos lointains ancêtres, si notre foi nous y oblige, telles croyances qu'elle comporte [1].

On pourrait objecter à l'auteur que nous n'avons nulle raison de douter que le parallélisme que nous constatons entre le développement mental et la civilisation matérielle soit de date récente, et que l'archéologie préhistorique nous révèle entre les conditions de vie des plus anciens des hommes que nous connaissions et des plus grossiers des sauvages d'aujourd'hui des ressemblances singulièrement étroites. Mais il nous suffit de faire encore remarquer ici que ce ne sont point des nécessités scientifiques qui obligent M. Jevons à recourir à un pareil expédient.

Il est nécessaire à la thèse qu'il défend qu'à aucune époque de son histoire, l'homme n'ait été dépourvu de religion : aussi écarte-t-il, sans même discuter et en s'appuyant sur le témoignage d'autorités, telles que Tylor, M. Müller, Ratzel, Tiele, Waitz, Gerland, Peschel, de Quatrefages, etc., les inférences qu'avaient cru pouvoir tirer d'observations incomplètes et superficielles certains voyageurs, qui affirmaient qu'ils n'avaient rencontré chez certaines peuplades nulles traces de croyances, ni de pratiques religieuses, mais il ne prend pas garde que ces affirmations erronées résultaient précisément de ce que ces voyageurs ont méconnu le caractère religieux de rites et de conceptions, auxquels il dénie lui-même toute signification surnaturelle, du culte des morts par exemple, ou des cérémonies magiques [2]. Si Tylor et la plupart des autres anthropologistes et ethnographes ont admis l'universalité des phénomènes religieux, c'est qu'ils se faisaient de la nature de ces phénomènes une tout autre idée que M. Jevons.

1) *Loc. cit.*, p. 6.
2) *Ibid.*, p. 7.

Un autre postulat de l'auteur, pour ingénieux et neuf qu'il soit, n'en porte pas moins le même caractère arbitraire. A ses yeux, la révélation de l'existence de Dieu, de sa personnalité, de la communion avec lui de l'âme du croyant, s'est faite de tout temps dans la conscience de tous les hommes et avec la même plénitude. Si, cependant, ils n'ont point eu tous du divin la même ample et vraie conception, c'est que leur attention, violemment appelée au dehors vers d'autres objets, s'est détournée des vérités religieuses dont leur cœur inconscient recélait le trésor. L'évolution religieuse régressive n'est ainsi que le résultat d'une distraction prolongée et toujours croissante. Que ce soit là une hypothèse séduisante, je le veux bien, qu'on la puisse admettre, en ne se faisant nulle illusion, d'ailleurs, sur son caractère conjectural, je n'y contredirai pas, mais poser comme un postulat nécessaire une pareille affirmation, en faire une de ces premières et indémontrables vérités qu'il faut accepter au seuil de toute science comme des données essentielles, c'est à quoi ne saurait souscrire nul historien des sociétés primitives, nul esprit ayant le sens juste de ce qu'exige de ceux qui en font usage la méthode critique[1].

IV

Nous tenions à faire clairement connaître, et par des analyses précises, l'attitude de M. Jevons à l'égard des questions religieuses et aussi des méthodes scientifiques : c'est seulement, en effet, en se référant à ses convictions personnelles et à sa philosophie générale, qu'on pourra comprendre les raisons qui lui ont fait attribuer à certains rites ou à certaines institutions une importance qui paraîtrait, à bon droit, démesurée à ceux qui tentent d'étudier objectivement l'évolution des cultes et des mythes.

Comme il importe à son désir latent de postuler l'existence à l'origine de toute l'évolution religieuse d'une sorte de monothéisme à demi-inconscient, que cette évolution n'ait pas dans l'animisme son point de départ naturel, M. Jevons a été amené à refuser à cette vie universelle et semblable à la sienne, dont le sauvage doue la nature entière tout caractère religieux. Il a dû en venir à affirmer que pour l'homme primitif, et aujourd'hui pour les non-civilisés, une distinction nette existe entre ce qui est surnaturel et ce qui ne l'est point, et que l'intervention

1) *Loc. cit.*, p. 8.

d'êtres supérieurs à l'homme et d'irrésistible puissance dans la trame des phénomènes n'a pu leur apparaître que sous la forme de miracles, en d'autres termes qu'ils n'ont pu croire aux dieux que parce que les prévisions empiriques, qu'ils avaient formées, étaient fréquemment déçues par les événements. Si l'homme avait vécu au sein d'une Nature, dont il eût dès l'abord su démêler les lois, l'idée du gouvernement divin du monde n'eût pu naître en lui, et cette idée ne se fût point formée davantage, si nulle notion de loi, d'ordre, de régularité n'avait germé en son esprit.

Pour que la théorie de M. Jevons soit acceptable, la condition, non point suffisante à coup sûr, mais en tous cas absolument nécessaire, c'est que chez le sauvage actuel, (nous n'avons nul autre moyen de nous représenter le contenu de la conscience de nos lointains ancêtres), une conception se retrouve distincte et claire de l'uniformité des lois de la nature. M. Jevons affirme qu'il en est ainsi et, comme il ne peut apporter de faits précis, reposant sur des témoignages concordants à l'appui de son affirmation, il est contraint de chercher à en établir l'exactitude par des raisonnements. Ces raisonnements ne nous semblent pas aussi probants qu'à M. Jevons lui-même. Son grand argument, c'est que le sauvage se conduit comme s'il croyait à l'uniformité des lois naturelles, qu'il accomplit certains actes avec l'entière confiance qu'ils auront certains résultats qu'il prévoit d'avance, qu'il combine sa conduite en vue d'un but souvent lointain et est convaincu que les démarches multiples qu'il a imaginées pour atteindre à une certaine fin lui permettront de l'atteindre de nouveau, bref, qu'il exprime dans toute sa manière d'être et d'agir sa foi implicite dans la constance des relations qui unissent les uns aux autres les phénomènes de la nature. Il est incontestable que les lois de l'association par contiguïté fonctionnent chez le sauvage comme chez le civilisé ; que lorsque deux événements se seront fréquemment présentés à sa conscience en succession immédiate, l'image de l'un évoquera l'image de l'autre et qu'une tendance se créera ainsi graduellement en lui, lorsque la première représentation lui apparaîtra à attendre l'apparition de la seconde. Comme la loi est réversible, l'image du second événement, c'est-à-dire du but, lui suggérera par un mécanisme aisé à comprendre, celle du premier, qui deviendra pour lui un moyen approprié pour réaliser une fin désirée, si l'image s'est accompagnée dans sa conscience d'états émotionnels agréables.

Si cette liaison des deux phénomènes objectifs est constante, une association inséparable se liera graduellement dans l'esprit du sauvage

entre les deux images, une association d'autant plus fortement serrée que la succession des deux événements sera, je ne dis pas plus régulière, mais plus fréquente. Il s'établira ainsi dans sa conscience une série de liaisons causales, d'où lentement, à mesure qu'une puissance de réflexion et d'analyse se constituera en lui, se dégagera la notion de causalité.

Mais une telle notion est un point d'arrivée, ce n'est pas un point de départ ; elle se forme lentement, graduellement dans l'intelligence du non-civilisé, et la causalité, telle qu'il arrive à la concevoir, est encore une causalité capricieuse et incertaine, une causalité qui n'implique pas la foi dans la constance parfaite des successions causales, qui n'entraîne pas nécessairement avec elle la notion de loi, qui, en fait, n'y parvient que très lentement. Il faut d'ailleurs remarquer que l'idée de l'uniformité des lois naturelles est encore plus étrangère au sauvage que celle de leur constance et qu'il ne se figure pas d'ordinaire l'Univers comme une unité dont toutes les parties sont liées, mais comme une collection de personnes perpétuellement en lutte et dont tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre, sans qu'on puisse savoir d'avance à qui restera l'avantage.

La notion de causes uniformes et constantes n'apparaît qu'à peine dans la conscience du barbare, du demi-civilisé, et cela non seulement parce qu'elle est en elle-même complexe et difficile, mais parce qu'elle est en contradiction avec la plupart des images, des conceptions et des sentiments qui occupent l'âme encore enveloppée des primiitfs, où s'agitent balbutiantes des pensées indécises. A tout objet, à tout être, le sauvage prête une volonté, des désirs, des raisonnements pareils aux siens, il pense le monde à sa ressemblance, il le pense donc inégal et capricieux comme il est lui-même, livré comme lui aux impulsions sans cesse changeantes de passions irréfrénées. C'est la plus faible peut-être, la plus effacée, la plus hésitante des conceptions qui se disputent la maîtrise de son esprit, qui triomphe par degrés et s'asservit lentement toutes les autres, parce que la constance réelle des successions causales vient confirmer sans cesse au cours des âges la notion incertaine et douteuse qui en était née en lui et la confirmer seule.

Toutes les autres idées du sauvage, plus tôt adultes en lui, plus vivaces et plus énergiques, s'émiettent peu à peu sous la morsure répétée des faits, et seule demeure, toujours grandissante et invaincue, cette notion de l'uniformité des lois du monde, à laquelle chaque observation bien faite apporte l'appui d'une preuve nouvelle et qui est devenue l'inébranlable fondement où s'est édifiée la science moderne. Mais affirmer

que, parce que le non-civilisé est arrivé à conquérir la connaissance des propriétés de certains corps, il s'est élevé à la pensée que le monde est soumis à l'empire d'invariables lois, c'est ne pas s'apercevoir d'une singulière disproportion entre les prémisses et la conclusion ; inférer de l'existence de consécutions d'images à celle de la conception réfléchie de rapports entre les faits, c'est ne point distinguer les uns des autres les phénomènes de l'habitude et les événements psychiques, où se manifeste l'intervention de l'analyse rationnelle. Les faits sur lesquels s'appuie M. Jevons pour conclure à l'existence chez le sauvage de la croyance à l'uniformité des lois naturelles, on leur peut trouver des parallèles exacts chez les animaux ; en viendra-t-il à affirmer qu'eux aussi ont une conscience claire des rapports constants qui unissent des phénomènes ?

M. Jevons admet que le non-civilisé investit de la vie même et de la volonté dont il est doué la nature entière, mais, dit-il, un esprit est un agent naturel au même titre qu'une force inconsciente et aveugle, et il serait impossible de trouver dans l'animisme universel les éléments nécessaires à la genèse de croyances et de pratiques religieuses. Des pratiques magiques impliquent bien la plupart du temps l'intervention de puissances spirituelles, mais c'est par des moyens naturels que cette intervention est provoquée : dès lors, elle n'a aucun caractère religieux et on ne peut concevoir que la magie soit comme une ébauche première et encore informe du culte des dieux La sorcellerie ne consiste point en un ensemble de rites cérémoniels, mais en une collection de « recettes » empiriques ; elle est en tout comparable à la science, la seule différence c'est que les recettes qu'elle préconise sont mauvaises et que leur emploi ne donne pas les résultats qu'elle annonce.

Il en est au reste de la mythologie comme de la magie même ; c'est la science théorique des sauvages comme la sorcellerie est leur science appliquée ; elles n'ont l'une et l'autre avec la religion que des relations accidentelles et fortuites ; et s'ils n'avaient point tiré d'ailleurs des notions surnaturelles, tous les non-civilisés, à en croire M. Jevons, eussent été de précoces positivistes.

Ce sont là, à vrai dire, des conceptions arbitraires et qui résultent du vif désir de l'auteur de statuer une opposition formelle entre les pratiques habituelles de la vie et celles qui portent un caractère religieux. Le rite magique, c'est essentiellement une action contraignante exercée sur un esprit, soit directement et nous avons à faire alors à la magie sympathique, soit par l'intermédiaire d'autres esprits, évoqués par le sorcier et dociles à son vouloir, c'est le cas du chamanisme.

Mais dans l'une et l'autre alternative, c'est l'âme de l'objet que l'incantation ou le charme viennent atteindre et obligent, si le magicien a en lui une vertu assez puissante, à produire l'événement qu'il souhaite ou à écarter le péril qu'il redoute. L'acte « naturel », et c'est là seulement ce qui le différencie de l'acte magique, n'atteint que les corps ou du moins n'atteint l'esprit qu'à travers l'objet qu'il anime; la pratique magique, qui peut, au reste, être un acte purement matériel, agit en quelque sorte du dedans au dehors, elle ne tue ou ne féconde l'homme, l'animal ou la plante auquel elle est appliquée, qu'en exerçant tout d'abord son action bienfaisante ou funeste sur l'âme, pareille à celle du sorcier, qui est le principe de leur vie.

La sorcellerie ne peut être pleinement identifiée ni avec la science appliquée ni avec les cultes religieux, elle participe de leur double nature. Comme la prière ou l'offrande, c'est sur des esprits qu'elle est destinée à agir pour modifier par leur intermédiaire le cours des événements de la nature, mais le sorcier ne tente pas de séduire la volonté de l'agent spirituel par des présents ou de gagner sa bienveillance par des prières; il la contraint par des procédés matériels, par la force de certains charmes, la vertu de certains gestes et de certaines paroles, à faire ce qu'il souhaite et en cela il agit comme l'ingénieur ou le médecin, qui ne sollicitent pas le cours d'eau de changer son lit, ni le bacille de quitter l'organisme du malade, mais les y contraignent par des moyens appropriés. Seulement, il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas une démarcation nette entre les rites religieux et les pratiques magiques, qu'aux charmes qu'emploient les hommes médecines et les chamans bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce, ce à quoi on aurait peine à les contraindre, et que beaucoup de cérémonies religieuses portent les indéniables traces de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie, les guérisseurs ou les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux.

Le sacrifice d'union lui-même, le sacrifice totémique, que M. Jevons présente comme le type premier de l'acte religieux, de l'acte de piété, porte une singulière ressemblance avec les pratiques dont le caractère magique est indéniable : l'aspersion de sang qui appelle le dieu dans la pierre de l'autel est à certains égards une cérémonie comparable à l'évocation d'un esprit par des fumigations, des paroles ou des gestes mystérieux.

Et d'autre part, les plus matérielles d'entre les recettes des sorciers

comme les plus naïvement puériles et les plus grossièrement obscènes d'entre les mythes peuvent acquérir une valeur religieuse, dès l'instant où ils deviennent le véhicule d'une émotion pieuse, le moyen imparfait et inhabile dont dispose le sauvage pour exprimer ce sentiment de dépendance, cette soumission tantôt craintive, tantôt à demi-confiante qu'il éprouve devant cet immense, mystérieux et vivant Univers, devant cette troupe d'esprits, pareils à son âme, qui l'entourent et l'enserrent de toutes parts.

En un sens, il est très juste de s'inscrire en faux contre la formule en vogue auprès de certains anthropologistes et d'après laquelle le sauvage confond et mêle sans cesse l'une avec l'autre la notion du naturel et celle du surnaturel; la vérité, c'est qu'elles lui font toutes deux défaut. Les pouvoirs avec lesquels il est en lutte et ceux qui l'aident et le protègent, les objets qui l'entourent, les hommes de son clan et les étrangers, les astres, les arbres, les animaux, les fontaines, tout cela est de même essence pour lui; en réalité, tout cela ne diffère pas à ses yeux, de nature, de qualité, mais seulement de puissance, d'énergie. Entre le sorcier et le dieu, entre le vivant et le mort, la plante et l'homme, l'animal et l'étoile, nulle différence véritable, nulle opposititon, tous ces êtres sont des âmes, des âmes de valeur et de force inégales, vêtues de vêtements divers, investies de fonctions dissemblables, mais pareilles en cela précisément qu'elles sont des âmes, et des âmes toutes conçues à l'image de l'âme humaine, de cette âme primitive, capricieuse et troublée, rusée et violente à la fois, capable cependant de tendresse, de bonté, de sacrifice.

Le surnaturel, au sens où le prend M. Jevons, n'existe pas pour le sauvage. Le miracle n'est pas pour lui la violation d'une loi, mais la manifestation d'une force, d'une puissance qui passe l'ordinaire; il ne s'étonnera pas qu'un mort ressuscite, mais il sait que seuls les plus puissants d'entre les dieux et les plus habiles d'entre les sorciers peuvent une telle chose. Le miracle lui est un signe de la présence du dieu, mais il est pour son intelligence aussi peu « miraculeux » que le fleuve qui coule ou le blé qui pousse au sillon. Ce qui tient une grande place dans son esprit, c'est une notion quelque peu différente de celle du surnaturel, la notion du merveilleux, de l'extraordinaire, du rare. Il s'attache à tout ce qui révèle une force plus grande et par là même plus divine, il la révère en toute occurrence et l'adore en raison même de son énergie, et si elle lui est cruelle et malveillante, il la redoute et cherche à l'apaiser, si elle lui est bonne et secourable, il se prend à l'aimer, il se confie à elle, il adresse vers elle ses supplications et ses prières.

Pour M. Jevons, la divinisation de ces multiples esprits, qui transforment le monde en un ensemble d'êtres qui vivent et qui veulent, s'est faite après coup, si j'ose dire. La rivière coule parce qu'un esprit la meut, la plante grandit parce qu'un esprit qui est en elle la fait croître; ce sont des interprétations qui doivent, d'après lui, se présenter d'elles-mêmes à l'intelligence des primitifs et leur apparaître aussi « naturelles » que l'action exercée sur leurs propres mouvements par leur volonté. Puis un jour l'arbre est tombé sur un ennemi qui les poursuivait et l'a tué, une maladie est sortie du fleuve et a dévasté la tribu : ces actes inattendus, et qui déconcertent leurs prévisions, leur apparaissent comme l'œuvre d'agents surnaturels et comme ces agents, ils les identifient avec l'esprit de l'arbre, avec l'esprit de la rivière, les événements de chaque jour revêtiront le même caractère miraculeux et la lente marche des eaux, l'épanouissement des fleurs manifesteront la même présence divine.

Cette théorie séduisante aurait une spécieuse apparence d'exactitude, si le sauvage limitait la fonction de chaque esprit à la production de quelque phénomène déterminé, mais cette « spécialisation » des fonctions des âmes des objets ne s'est faite que graduellement.

A l'origine, il n'y a pas plus de *departmental spirits* que de *departmental gods*; chaque dieu manifeste sa puissance de mille manières différentes et nul domaine particulier ne lui est assigné à l'exclusion de tous les autres, l'esprit qui fait verdoyer le chêne ou le palmier, prédit l'avenir, guérit les maladies, fait tomber la pluie ou périr les bestiaux, et tout cela, non parce qu'il a usurpé un pouvoir qui ne lui appartenait pas, mais seulement parce qu'il est un esprit. M. Jevons répondrait que le sauvage lui aussi se sent et se sait être un esprit et qu'il ne s'investit point lui-même de la puissance surnaturelle dont les astres ou les animaux lui apparaissent souvent doués si les sorciers, ajouterait-il, se croyent capables de faire tomber la pluie à leur gré ou d'arrêter le cours du soleil, c'est qu'ils ont foi dans l'efficacité « naturelle » de certaines recettes. Mais il faut remarquer que les non-civilisés attribuent fréquemment à certains membres de leurs tribus et en dehors de la célébration de tout rite magique, une efficace puissance sur les éléments[1] et qu'ils ne regardent pas ces privilégiés comme ayant une nature différente de la leur, mais seulement une puissance plus grande. Si le magicien ne réussit pas à atteindre par ses incantations, le but qu'il s'était assigné, il ne verra pas dans son échec la

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, p. 30-56.

preuve qu'un Pouvoir d'une essence différente de la sienne, qu'un Être surnaturel est venu contre-carrer ses efforts, mais il croira simplement qu'il a eu affaire à plus habile, à plus savant, à plus fort que lui.

La vérité, c'est que la notion du surnaturel est une notion que j'appellerais volontiers récente et qui s'est formée dans les esprits à une période très postérieure à celle où se sont constituées les religions naturistes; elle n'a pu apparaître qu'avec la conception de la transcendance des dieux et l'idée d'un Cosmos gouverné du dehors par des volontés d'une incommensurable puissance avec la volonté humaine. Il a fallu, pour qu'elle se développât dans certaines âmes, que la foi y eût péri dans le pouvoir des sorciers et dans la vie et la consciente volonté de tous les êtres et tous les objets qui constituent l'Univers.

Lorsque cette vue rationnelle des choses, cette conception mécaniste du monde s'altèrent, on voit reparaître l'idée de l'efficacité magique de certains rites, mais alors ils prennent un caractère sacrilège, précisément parce que les dieux, à l'origine très voisins des hommes, se sont éloignés d'eux au point de sembler d'une autre essence : toute tentative pour contraindre leur vouloir, qu'on s'est accoutumé à fléchir par des prières, apparaîtra dès lors absurde ou criminelle.

Et la magie « naturelle » naîtra, ancêtre légitime de la science, ensemble des procédés en usage, pour agir sur la nature, qui ne pense ni ne veut, sur la nature, œuvre des dieux. Le magicien dès lors agira, à l'imitation des dieux : il ne cherchera pas à faire malgré eux ce qu'ils ne veulent point, mais à se conformer aux règles qu'ils ont eux-mêmes posées, il tentera de pénétrer leurs secrets et de faire mouvoir à son tour les rouages de la machine qu'ils ont fabriquée de leurs mains. Mais le mot de « magie » n'est plus ici qu'une métaphore : c'est découverte, science, invention qu'il faut dire.

L'inventeur ou le savant passe à cette période tour à tour pour un téméraire ou un inspiré. Mais il est distinct des dieux comme le monde lui-même; il n'en allait point ainsi du sorcier sauvage.

Semblable aux Puissances qu'il pliait à son vouloir, il était membre, avec tous les êtres de l'Univers, de la même famille qu'elles-mêmes; tantôt battu dans cet effort pour dominer les éléments et les hommes, tantôt vainqueur, il n'aurait point su distinguer son action de celle des dieux, elle était de même nature que la leur et elle s'exerçait par des moyens pareils; il n'était pas la demeure et l'instrument d'un dieu, mais une sorte de dieu mortel, et les Esprits étaient non pas ses maîtres, mais ses collaborateurs, bénévoles ou forcés. Tous les termes de passage se retrouvent du

reste entre le sorcier australien et l'inspiré qui dit la volonté du Juge éternel, du souverain juste et bon.

Mais le magicien primitif, qui survit dans l'Afrique noire ou l'Asie boréale, avec son caractère ancien, se revêt dans les civilisations plus avancées d'un nouveau et effrayant caractère; il est, par la croyance populaire, investi du pouvoir de faire directement, par ses incantations et ses charmes, une partie des choses que l'on sollicite de la bienveillance des dieux par des sacrifices et des prières. Il usurpe ainsi un rôle qui ne lui appartient pas, il viole une sorte de « tabou » sacré et peut attirer sur tout le groupe auquel il appartient la colère des Immortels, dont il est cependant impuissant à le protéger. Dès lors, il est tenu à l'écart, haï et redouté à la fois, et il a recours à son art seulement pour satisfaire ses désirs de vengeance et de cruauté ou les passions criminelles des autres hommes, auxquelles les dieux, en qui se reflète la moralité nouvelle de leurs adorateurs, refusent alors de servir de ministres. Et cependant quelque chose subsiste de ses attributions anciennes dans le double rôle de guérisseur et de fécondateur qui demeure assigné au magicien.

Nulle hostilité semblable ne peut exister contre l'homme-médecine ou l'angekok qui fait œuvre pareille à celle des esprits ou des dieux, parce qu'il est d'essence pareille; il fait souvent œuvre méchante et mauvaise, mais les dieux comme lui; on le craint, ainsi fait-on pour eux, mais cette crainte ne se complique pas de cette haine méprisante, qui va au violateur des règles sacrées, tutélaires du salut commun.

Faire préexister à l'existence même de la magie la notion du surnaturel, considérer la sorcellerie, partout où elle apparaît, comme une dégradation ou une déformation de la religion, c'est aller à l'encontre des faits les mieux établis et les plus uniformement interprétés par tous les gens qui ont été en contact avec les non-civilisés : M. Jevons n'a pu soutenir cette thèse que par son refus de distinguer entre les époques et les milieux. S'il avait voulu tenir plus de compte du moment de l'évolution sociale, où se plaçait le rite ou l'institution qu'il examinait, il n'aurait point fait ainsi un « bloc » de la sorcellerie grecque ou médiévale et de la magie des nègres d'Afrique ou des Koriaks de Sibérie. Malheureusement, il est avant tout un merveilleux connaisseur de l'antiquité grecque et ce sont les façons de penser de civilisés ou de demi-barbares qu'il projette déformées non seulement dans l'âme de l'homme primitif, ce qui échappe un peu à tout moyen de contrôle, mais aussi dans celle des sauvages actuels. S'il avait vécu dans une fami-

liarité plus étroite et plus prolongée avec les documents, s'il les avait lus sans chercher à en tirer des preuves pour ou contre aucun système, mais seulement pour se rendre compte du contenu de l'intelligence d'un Australien ou d'un Peau-Rouge, nul doute qu'avec sa sagacité et sa bonne foi, il ne fût arrivé à de tout autres conclusions.

Est-ce à dire cependant que tout doive être effacé du curieux et suggestif chapitre que M. Jevons a consacré à la magie « sympathique »[1] ? Telle n'est pas notre pensée. Il est un grand nombre de pratiques de sorcellerie qui ne pouvaient se transformer en rites religieux ni donner naissance à cette magie en conflit avec la religion que le distingué théologien a eu spécialement en vue ; elles sont toutes fondées sur cette croyance à l'action du semblable sur le semblable, qui a été si clairement mise en lumière par les efforts combinés de la plupart des mythologues contemporains[2]. La personne même du sorcier ne joue aucun rôle dans leur efficacité, elles peuvent être accomplies par le premier venu, elles ne sont nullement secrètes. A vrai dire, ce sont à peine des pratiques magiques, ce sont des « recettes » empiriques, pour obtenir, par tel ou tel moyen, un effet désiré. Mais il faut remarquer qu'en fait, il est fort rare qu'elles se présentent à nous ainsi dégagées, si j'ose dire, de tout élément superstitieux, que dans la grande majorité des cas elles empruntent au *mana* de celui qui y a recours, une bonne part de leur vertu, et qu'il est d'ordinaire clairement entendu de tous que ce n'est pas sur l'objet même ou le phénomène qu'on agit, mais sur l'esprit qui y est incarné. Dès lors, ces rites symboliques; où se mêlent la plupart du temps des appels à leur collaboration pour l'œuvre désirée aux âmes des morts et aux esprits qui résident dans les eaux, les arbres ou les rochers et qui habitent au corps des animaux, prennent un caractère très différent ; ils ne sont plus séparés par nulle infranchissable barrière des rites religieux. C'est par une hypothèse qui ne correspond peut-être à aucun stade réel de l'évolution humaine que nous pouvons nous représenter à l'état de complet isolement, à l'état « pur », si j'ose dire, ces pratiques de magie symbolique : ce n'est point ainsi qu'elles nous apparaissent dans la vie quotidienne des sociétés sauvages et barbares, sur lesquelles nous possédons des observations précises.

Il faut au reste remarquer que si la thèse de M. Jevons était vraie, si les

1) *An Introduction to the History of Religion*, p. 28-40.

2) A. Lang, *Mythes, rites et religion* (traduction française. Paris, 1895), p. 90-96.

pratiques magiques avaient appartenu à un tout autre domaine de l'activité humaine que la religion, une autre opinion à la défense de laquelle il s'est attaché deviendrait caduque, à savoir l'idée que la science n'a pu s'édifier que sur les ruines de la magie et que cet abandon de rites, auxquels s'étaient longtemps attachés les hommes, résultait directement de ce qu'ils impliquaient des croyances en désaccord avec les exigences de la piété.

Pour M. Jevons, un homme ou un groupe d'hommes persiste dans les manières d'agir et de penser qui lui sont familières jusqu'au moment où les conséquences qu'elles entraînent viennent en conflit avec quelque sentiment puissant et durable ; les leçons de l'expérience ne sont comprises que de ceux dont l'attention est éveillée aux enseignements qu'elles renferment, et seules des émotions fortes peuvent provoquer une attention assez persistante pour qu'elles soient écoutées jusqu'au bout. Les pratiques magiques, d'après lui, eussent eu beau aboutir à de perpétuelles déconvenues pour ceux qui y recouraient, elles n'en seraient pas moins demeurées en usage, barrant la route à toute conception vraiment scientifique de l'univers, si elles ne fussent devenues, à un certain moment, choquantes et presque sacrilèges au regard de la conscience religieuse.

Mais il est à remarquer que si la magie s'était réduite tout entière à n'être qu'un ensemble de recettes empiriques, d'agronomie, d'industrie, de médecine, de jurisprudence et d'art militaire, fondées sur une connaissance erronée des lois qui régissent ces phénomènes de la nature, elles n'eussent pu que bien difficilement heurter les susceptibilités du plus pieux d'entre les dévots. Il fallait nécessairement, pour que le conflit se produisît, qu'il y eût quelque relation entre les cérémonies religieuses et les pratiques de sorcellerie, qu'elles appartinssent à un même groupe de phénomènes ; il fallait, en d'autres termes, qu'elles eussent revêtu ce caractère « surnaturel », (j'ai fait déjà sur ce mot les plus expresses réserves), que l'auteur leur dénie formellement. Il le reconnaît lui-même.

Pour sortir d'embarras, on pourrait, il est vrai, recourir à une nouvelle hypothèse, celle qu'il a formulée pour expliquer que la sorcellerie a été fréquemment considérée par ceux qui la pratiquent, comme de même ordre que les rites sacrés. Lorsque deux races d'inégale culture arrivent au contact l'une de l'autre, les membres de la race supérieure constatent qu'un grand nombre de choses, qu'ils considèrent comme du domaine exclusif des dieux, les membres de la race inférieure tentent de les produire et réussissent à les produire par des procédés magiques ; ils usurpent ainsi le rôle qui n'appartient qu'aux Puissances divines et transforment en actes surnaturels ces applications de règles empiriques

l'art de guérir ou de cultiver les champs. La croyance à la magie s'établit dès lors dans sa plénitude; et par une sorte de contagion, les hommes qui appartiennent à la race inférieure en viennent aussi à être convaincus qu'ils sont les ministres de pouvoirs surnaturels et accomplissent ce qu'ils ne sauraient accomplir livrés à leurs propres forces. Le conflit est ouvert entre la sorcellerie et la religion et, lorsque c'est la religion qui sort victorieuse de la lutte, la science peut naître à son abri tutélaire du sol où gisent les débris épais des superstitions primitives.

Mais il convient de faire remarquer d'abord que, même si cette hypothèse était conforme à la réalité des choses, elle ne nous fournirait pas une solution acceptable de la difficulté devant laquelle nous nous trouvons arrêtés, puisqu'elle implique précisément que déjà les membres de la race supérieure ont constaté que certains phénomènes étaient soumis au contrôle exclusif des puissances supérieures et qu'il était à la fois vain et téméraire de tenter d'en provoquer l'apparition en recourant aux procédés de la magie symbolique. Or, si nous avons bien compris ce que voulait dire M. Jevons, c'est un résultat qui ne se pourrait guère produire que si déjà la foi en l'efficacité de telles pratiques avait été ébranlée par l'impression d'impiété et de sacrilège qu'elles éveillaient dans les âmes, et l'on ne peut qu'avec peine se représenter comment de pures recettes, dénuées de toute signification surnaturelle pouvaient éveiller une telle impression.

Il convient d'ajouter qu'en fait, si des pouvoirs magiques sont fréquemment attribués aux membres des races les plus grossières par leurs vainqueurs ou leurs voisins plus civilisés, si le phénomène inverse se peut parfois observer et surtout dans les relations des sauvages des différentes régions de la terre avec les blancs, si même, comme le fait remarquer M. Jevons[1], les différences de race sont en certains cas suppléées par des différences de culture entre les hommes qui appartiennent aux diverses classes d'une communauté, il arrive que nous trouvions les pratiques de sorcellerie en usage dans des sociétés au sein desquels n'apparaissent à l'heure actuelle ni ces différences ethniques, ni ces différences de niveau intellectuel et moral. Ni l'Australie, ni l'Asie boréale, ni les tribus indiennes ou esquimaudes de l'Amérique anglaise ou du Brésil ne nous paraissent pouvoir fournir un argument à l'appui de la théorie de M. Jevons, et ce sont terres cependant où la magie s'épanouit en pleine floraison. On aurait sans doute la ressource de dire que ces différences de races et de croyances se sont effacées au cours des âges et d'en postuler l'exis-

1) *Loc. cit.*, p. 37.

tence à une époque antérieure. Mais on peut répondre par l'adage latin: *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. La plupart des Bantous de l'Afrique australe considèrent, il est vrai, les Boschimans comme des sorciers, mais de là à affirmer qu'ils ont emprunté à ces Boschismans tous les rites magiques qu'ils pratiquent et qui sont assez différents de ceux de leurs misérables voisins, il nous paraît y avoir logiquement un écart vraiment trop grand pour qu'on puisse valablement raisonner comme le fait l'auteur.

Nous avons longuement insisté sur cette question, qui en apparence ne se rattache pas directement au sujet spécial de cet article pour un double motif : en premier lieu, le livre entier de M. Jevons repose sur sa conception du surnaturel et sur la distinction qu'il établit entre les pratiques magiques et les rites religieux, et sa théorie du totémisme et du sacrifice d'union elle-même, il l'adopte en réalité beaucoup moins, parce qu'elle se dégage nécessairement à ses yeux de l'analyse des documents, que parce qu'elle lui semble permettre d'échapper à la fois à deux interprétations de la religion, qui lui sont également odieuses, celle qui l'identifie en ses origines avec la sorcellerie et celle qui l'assimile à un marché. Disons d'ailleurs en passant que c'est là peut-être une espérance vaine; les rites sanglants sont étroitement apparentés aux pratiques magiques et le contrat totémique ou l'alliance entre un clan et son protecteur divin, n'est peut-être pas aussi pur, nous semble-t-il, que le croit M. Jevons de tout élément mercantile.

D'autre part, nul meilleur exemple ne pouvait être donné des procédés subtils et puissants que l'auteur emploie dans la discussion. Il convaincrait toujours, s'il ne fallait pas commencer par lui accorder le bénéfice de trop d'hypothèses gratuites, s'il ne fallait pas se résigner à interpréter trop souvent à sa suite les faits d'une manière à la fois trop uniforme et trop compliquée, s'il argumentait moins et apportait à l'appui des opinions qu'il soutient plus d'observations puisées à des sources plus variées : la critique psychologique et le raisonnement permettent de renversər les constructions d'autrui, mais, dans le domaine historique du moins, on n'édifie rien qu'avec des faits.

V

D'après M. Jevons la conception animiste de l'Univers et le sentiment du surnaturel sont deux phénomènes psychiques logiquement disconnexes, mais il reconnaît qu'en fait ils se trouvent toujours associés. On

ne connaît pas de population chez laquelle l'idée que l'homme est soumis à la domination de puissances qui dirigent sa vie et sa destinée ne s'accompagne pas de la conviction qu'il y a en tout être, en tout objet, une vie, une volonté, une intelligence pareilles à celles des hommes, on n'en connaît pas non plus, qui, ayant ainsi répandu son âme dans la nature entière, demeure cependant persuadée que nul pouvoir n'existe supérieur au pouvoir de l'homme, capable de décevoir ses prévisions et de se jouer de ses efforts. Que l'on accepte ou que l'on repousse les théories de M. Jevons du sentiment du surnaturel, il faut donc accepter comme un fait l'existence dans toutes les sociétés non civilisées ou à demi-civilisées seulement, de la croyance à des esprits revêtus d'une puissance qui dépasse celle de l'homme, et qui sont l'objet d'un culte religieux.

Quelle sera la nature de ce culte? Aura-t-il pour fin de contraindre la volonté de ces esprits à se plier aux dessus de l'homme, ou d'apaiser leur colère ou de se concilier leur bienveillance par des présents ou enfin d'exprimer la joie et la reconnaissance que font éprouver leurs bienfai ts. M. Jevons pense que l'attitude de résistance hostile au vouloir des dieux n'a jamais pu être qu'exceptionnelle et transitoire, et que les hommes n'ont pas dû tarder à s'apercevoir de la vanité de leurs efforts pour lutter contre des êtres dont le caractère surnaturel était devenu pour eux évident : aussi affirme-t-il, un peu légèrement d'après nous, que là où les voyageurs, les missionnaires religieux ou scientifiques, les résidents politiques ou commerciaux, les indigènes eux-mêmes ont cru voir des tentatives pour obliger par des procédés magiques les dieux à accorder aux membres d'un clan la fécondité de leurs troupeaux ou la victoire sur leurs ennemis, il n'existait rien de pareil : ils ont été dupes d'erreurs d'observation ou d'interprétation. C'est aller un peu trop vite en besogne.

Les nuages et la foudre sont considérés fréquemment, dans l'Afrique australe, comme des êtres à demi divins, et, cependant, les Zoulous ont recours à des procédés magiques pour faire tomber la pluie ou se lever le vent; l'éclair et le nuage orageux obéissent à la voix des sorciers et des chefs[1]. Des cérémonies, analogues en tout point aux pratiques de la magie symbolique, figurent dans certaines formes du sacrifice védique et sont nettement destinées à procurer la chute de la pluie: on ne contestera pas, cependant, le caractère naturiste des anciennes religions de

1) Callaway, *The religious System of the Amazulu*, p. 92, 385.

l'Inde[1]. Les danses, en usage chez les Australiens pour assurer le succès de la chasse, ont très nettement le caractère de charmes destinés à obliger les animaux à se laisser tuer, et cependant ces animaux sont presque toujours considérés comme investis de pouvoirs surnaturels[2]. Les rites propitiatoires, qui ont pour but d'amener l'ours à ne pas s'irriter contre ceux qui le tuent, sont eux aussi, semble-t-il, des rites magiques; et leur but, cependant, est d'écarter du chasseur la vengeance d'un être qui est presque placé au rang des divinités thériomorphiques[3].

La croyance à la puissance contraignante de la parole et surtout de certaines incantations rituelles existe indéniablement chez les Ojibways[4], comme chez la plupart des Peaux-Rouges, et ils en usent pour plier à leur volonté des animaux, qu'en d'autres circonstances, ils implorent. Il est à peine besoin de rappeler ici l'efficacité directe attribuée aux mantras dans l'Inde et à leurs karakias par les sorciers maoris[5].

Les angekoks esquimaux[6], comme les chamans tartares ou sibériens, se font obéir des esprits, et les contraignent à leur accorder ce qu'ils souhaitent. Rien ne saurait être plus caractéristique à cet égard que les moyens employés par les indigènes de l'Alaska pour obtenir un calme et qui consistent à maltraiter de mille manières le démon du vent qu'on a d'abord attiré près du feu, en lui offrant de se chauffer[7].

Ce ne sont là que quelques exemples cités sans ordre et tels qu'ils me reviennent à la mémoire; mais tous les mythologues et les ethnographes, qui ont touché à la question, ont apporté en grand nombre des faits probants recueillis aux meilleures sources, et qui établissent l'existence très générale de la croyance à la possibilité d'exercer sur les forces divinisées de la nature, les animaux sacrés, les âmes des morts, inspiratrices à la fois et servantes divines des magiciens, une contrainte véritable, à l'aide de pratiques magiques[8].

1) A. Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 126-138.
2. A. Lang, *loc. cit.*, p. 94-95.
3) Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, p. 230-331; Erman, *Travels in Siberia*, II, p. 43.
4) J. A. Kohl, *Kitschi-Gami*, II, p. 231-32.
5) J. Muir, *Sanskrit Texts*, V, p. 441; Shortland, *Traditions of the New Zealanders*, p. 130-135.
6. Eggede, *Description et histoire naturelle du Groenland* (1773), p. 142 et seq.
7) *Arctic papers for the Expedition of* 1875 (R. geogr. Soc.), p. 274.
8) Cf. surtout J. G. Frazer, *The golden Bough*, I, p. 7-56.

S'inscrire en faux au nom d'une théorie contre un ensemble de témoignages concordants, qui émanent d'observateurs bien placés pour apprécier sainement les faits, et que des critiques aussi pénétrants que E. B. Tylor, A. Lang ou J. G. Frazer ont considérés comme valables et solides, c'est peut-être attribuer à ses conceptions personnelles plus d'autorité qu'il ne serait légitime de leur en accorder. Que si M. Jevons vient dire que ces pratiques ont perdu leur véritable caractère au cours de l'évolution religieuse et sociale, qu'à l'origine, simples recettes empiriques pour la production de certains phénomènes ou rites pieux destinés à se concilier les dieux, ils se sont dégradés et transformés ultérieurement en pratiques de sorcellerie, il semble qu'on lui pourrait répondre que si l'existence de la magie est intelligible à une époque où la conception est apparue déjà de l'indéniable supériorité des dieux sur les hommes, et de leur active bonté pour ceux qui les adorent, c'est seulement à titre de survivance, et que l'on aurait vraiment quelque peine à comprendre comment ces coutumes rituelles, qu'il juge déjà incompatibles avec ce que l'intelligence rudimentaire et obscure du sauvage a pu lui révéler du divin, se seraient précisément formées au moment où le sentiment religieux s'est affiné et l'idée s'est faite plus claire des relations qui peuvent unir l'homme à des Puissances surnaturelles.

Les rites en usage dans les cultes divins ont sans doute été souvent employés pour des fins magiques par les sorciers à toutes les époques, mais c'est parce qu'ils gardaient en eux la foi, formée dès longtemps dans leur tribu ou leur nation, de la force contraignante de certaines paroles, de certains gestes ou de certains actes.

Remarquons d'ailleurs que, si M. Jevons juge aussi étrangère à la conscience de l'homme primitif l'idée d'apaiser les dieux par des présents que celle de les obliger par l'accomplissement de pratiques cérémonielles à faire tomber la pluie où à écarter de la tribu les maladies, il semble implicitement reconnaître que la pensée que l'on pouvait entretenir avec ces Pouvoirs surnaturels des relations amicales ne saurait s'être présentée d'elle-même aux membres des anciens clans, puisqu'il admet qu'elle leur a été suggérée par une analogie avec ce que l'expérience leur avait appris de leurs rapport avec les âmes de leurs parents morts.

Il est donc de la plus grande importance pour lui d'établir que le sentiment habituel que les non-civilisés éprouvent à l'égard des morts n'est pas celui de la crainte ; il a cru être en mesure de le prouver, et les textes qu'il cite semblent au premier abord donner à son opinion

une extrême autorité ; mais il convient de ne pas oublier qu'il s'agit ici avant tout d'une question de statistique. Quand bien même, dans la plupart des tribus, le sentiment, ressenti à l'égard des morts, serait un sentiment d'amour et d'amicale confiance, il suffirait qu'il en fût autrement dans un certains nombre de groupes ethniques, pour que l'argumentation de M. Jevons se trouvât renversée, puisque l'explication qu'il propose est une explication d'un caractère général, et que cette croyance à la bienveillance des morts à l'égard des vivants constitue l'un des anneaux nécessaires de la chaîne de ses raisonnements. Mais l'examen attentif des faits montre que dans les cinq septièmes au moins des cas, le culte des morts est déterminé exclusivement par la crainte qu'inspirent aux survivants les âmes des défunts ; tel est du moins le résultat auquel est arrivé M. S. R. Steinmetz, à la suite de la longue et persistante enquête à laquelle il s'est livré sur ce sujet spécial [1]. Si les faits ont été correctement interprétés par le juriste hollandais et les remarques que j'ai pu faire au cours des recherches auxquelles je me suis personnellement livré sur le culte des morts et la destinée de l'âme dans l'autre vie m'inclinent à le penser, la thèse défendue par M. Jevons perd l'un des meilleurs arguments sur lesquels elle pût s'appuyer.

Remarquons d'ailleurs que si un grand nombre des faits groupés par Steinmetz ne se peuvent expliquer que par la présence dans la conscience des vivants d'un sentiment complexe de crainte et de malveillance à l'égard de ceux qui ne sont plus, la tendresse pour les morts, dont certaines pratiques portent l'indéniable marque, n'est point du tout exclusive d'une très réelle crainte éprouvée envers eux. Il est peu de pays chrétiens où le culte affectueux des morts ait persités jusqu'à nos jours aussi intact que dans la Bretagne armoricaine, la coutume même a subsisté du repas rituel offert aux âmes des défunts à certaines époques de l'année [2], et cependant l'approche des âmes est redoutée, leur contact est mortel. Lorsque M. Jevons vient citer comme preuves à l'appui de l'opinion qu'il défend, les cérémonies usitées lors des funérailles chez les populations Ewe et Tshi de la côte de Guinée [3], on ne peut s'empêcher de penser que c'est précisément dans le royaume Achanti et au Dahomey qu'étaient célébrées les grandes *coutumes* où le sang

1. *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe* I, p. 282-4. Cf. M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, in *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, p. 272-283.

2) A. Le Braz, *La légende de la mort en Basse-Bretagne*, p. 284.

3) *An Introduction to the History of Religion*, p. 45.

humain coulait à flots en l'honneur des morts, et que ces sacrifices étaient destinés à se concilier la bienveillance du défunt tout autant qu'à assurer sa félicité dans l'autre vie [1]. Ramseyer rapporte même que le cadavre du mort n'est jamais emporté de la maison par la porte, mais par une brèche faite dans le mur, ce qui indique clairement qu'on ne veut point que l'esprit du mort puisse revenir dans sa demeure; nous retrouvons, en effet, des rites analogues en divers groupes ethniques, où la signification en est évidente [2]. La coutume, qui existe au Gabon, de tenir close pendant sept jours la porte de la maison du mort [3], l'expulsion des esprits signalée par Wilson [4], l'habitude des Dahoméens d'attacher les orteils du cadavre, qui se peut rapprocher de la pratique en usage dans les pays slaves de clouer avec un pieu dans leur cercueil les morts suspects de vampirisme, semblent comporter une interprétation des faits assez différente de celle qui a été admise par M. Jevons.

J'ajoute que les rites en usage au moment de la mort, et destinés à faire rentrer l'âme dans le corps qu'elle vient d'abandonner, ne nous semblent point « pertinents à la cause ». Tenter de rappeler magiquement à la vie un parent qui vient de mourir n'implique pas que l'on n'éprouvera nulle terreur au voisinage de son âme, lorsque sa mort sera définitive et bien acquise.

M. Jevons est le premier à reconnaître d'ailleurs que la crainte des morts est un sentiment largement répandu [5], mais il s'explique la coexistence de ces deux sentiments opposés de terreur et d'affection confiante dans les mêmes consciences en supposant qu'ils ne s'adressent point à la même catégorie d'esprits : les âmes des parents sont aimées et leur présence est désirée; on redoute, on fuit, on écarte par mille moyens magiques les âmes des étrangers. Il s'appuie pour faire cette distiction sur un texte fort intéressant de Kubary [6] et un texte d'Ellis [7] beaucoup moins probant, mais elle n'est pas générale; et l'ample moisson de faits re-

1) G. Dupuis, *Journal of a residence in Ashantee*, p. 114-115, 140, 142, 239; T. E. Bowdich, *Mission to Ashantee*, p. 262-263, p. 419 Cf. H. Meredith. *An Account of the Gold Coast of Africa*, p. 31; Ramseyer et Kuhne. *Quatre ans chez les Achantis*, p. 113-114, 227.

2) Voir sur ce sujet : la conférence d'A. Bastian : *Die Verbleibs Orte der abgeschiedenen Seele* Berlin, 1893.

3) Bowdich, *loc. cit.*, p. 438.

4) *Western Africa*, p. 216-217.

5) *Loc. cit.*, p. 53.

6) In *Allerlei aus Volks-und-Menschenkunde*. I. *Die Religion der Pelauer*, p. 10.

7) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast of West-Africa*, p 102.

cueillis par Steinmetz le démontre surabondant. Dès lors, l'un des fondements principaux de son édifice dogmatique est sérieusement ébranlé, et l'édifice lui-même perd quelque chose de son imposant équilibre.

M. Jevons est allé au-devant d'une objection spécieuse qui aurait pu lui être faite et qu'il réfute ou tente au moins de réfuter avec un déploiement vraiment intimidant d'arguments et de citations de toutes sortes. Mais arguments et textes nous semblent avoir plus d'une fois portés à faux. Les tabous funéraires, dit-il, qui interdisent tout contact inutile des survivants avec le mort et imposent à ceux qui obligatoirement ont touché le cadavre une sorte de « quarantaine » et toute une série de purifications, n'impliquent-ils point, pourrait-on se demander, une crainte très vive de l'esprit du défunt, qui demeure quelque temps encore attaché à demi au corps qu'il habitait. M. Jevons n'a pas grand'peine à établir que les tabous funéraires ne sont qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste et que l'explication proposée qui ne rendrait compte que d'une minime partie des faits ne saurait en conséquence être agréée. Peut-être y aurait-il ici toutefois quelques réserves à faire : de ce qu'une interprétation ne suffit point à elle seule à rendre compte de tout un groupe de phénomènes, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point partiellement exacte, mais passons. Il ajoute que l'indéniable transmissibilité des « impuretés » rituelles montre bien que la crainte de l'esprit du mort n'est pas la vraie raison qui fait redouter le contact du cadavre ; il vaudrait mieux dire « n'est pas la seule raison », mais ici encore, on peut accepter, à quelques restrictions près, l'opinion soutenue par notre auteur. Que peut-on conclure, cependant, des résultats qu'il a cru réussir à dégager ?

S'il est d'ailleurs établi, que dans la majorité des cas, les âmes des défunts sont redoutées par les survivants, toute la polémique engagée par M. Jevons au sujet de l'interprétation qu'il convient de donner des interdictions funéraires, deviendra sans objet, si intéressante qu'elle puisse être en elle-même.

D'autre part, admettant un instant que l'auteur ait réussi à démontrer péremptoirement que les tabous mortuaires ne résultent en aucune mesure de la crainte inspirée par les âmes, il n'a pas même tenté de prouver qu'ils ne reposent pas sur la terreur qui émane directement du cadavre lui-même. Le cadavre peut transmettre ses propriétés par simple contact comme tous les objets ; sa propriété essentielle à lui c'est d'être un cadavre et parconséquent de pouvoir rendre tels, de pouvoir faire mourir tous ceux qui le touchent, s'ils n'ont pas recours, pour combattre cette influence dangereuse, à certains rites magiques de purification et de préservation. Cette contagion mor-

telle se peut propager de l'un à l'autre ; c'est la raison de l'isolement imposé aux ensevelisseurs des morts, et par extension à tous ceux qui ont un contact, même spirituel, avec celui qui n'est plus, à ses parents, à ceux qui portent son deuil.

Ils peuvent être à eux-mêmes périlleux par leur propre contact, et certaines interdictions rituelles en usage à Samoa, par exemple, n'ont d'autre but que de les préserver du dommage qu'ils se causeraient, par exemple, en touchant leurs aliments avec leurs mains souillées ; ils seraient exposés, s'ils violaient le tabou, sinon à mourir, du moins en toute certitude, à être atteints de certaines infirmités, à perdre leurs dents, à devenir chauves [1].

Il est fort possible que ce soit la terreur inspirée par le cadavre, qui se soit à l'origine étendue jusqu'à l'esprit qui lui était uni et qui ait fait de cette âme, qui peut être en effet conçue comme bienveillante et amie, quelque chose de redoutable, qu'on tremble à la seule pensée de voir apparaître auprès de soi ; les âmes des défunts traînent après elles les effrois de la tombe et la contagion de la mort ; et c'est là peut-être ce qui fait qu'on les évite.

Si M. Jevons n'avait pas attribué au seul jeu des lois de l'association des idées, la notion de la transmissibilité des tabous, s'il avait tenu plus de compte des vues émises par A. E. Crawley dans ces admirables mémoires, publiés dans *Folk-lore* et dans le *Journal of the Anthropological Institute* [2] et qu'il a mis du reste largement à profit, il aurait été peut-être amené à adopter une interprétation des faits qui ne fût pas beaucoup éloignée de celle que nous suggérons, mais son système construit d'avance, et dont toutes les parties étaient merveilleusement agencées, le lui permettait à peine.

Comme toutes les lois d'association, si elles peuvent en une certaine mesure et bien hypothétiquement expliquer la contagiosité des tabous, ne sauraient cependant rendre compte des motifs qui font que certains objets et certains êtres sont en eux-mêmes et par eux-mêmes frappés d'interdictions rituelles qui les isolent du contact des membres d'une communauté, il a bien fallu que M. Jevons, qui écartait, en raison des dangers qu'elle présentait pour l'intégrité de son hypothèse, l'explication de Crawley, imaginât de l'origine de ces interdictions une interprétation

1) G. Turner, *Samoa*, p. 145. Cf. A. B. Ellis, *Ewe-Speaking Peoples*, p. 160 ; Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 225 ; Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI, p. 355.

2) *Sexual taboo, a study in the relations of the sexes* (J. A. I., t. XXIV, p. 116-128, 219-235, 430-446). *Taboos of commensality* (Folk-lore, t. VI, p, 130-144).

personnelle. Il n'a pas eu grand'peine à établir contre Crawley que tous les tabous ne se peuvent expliquer par la nécessité d'éviter le contact des êtres dont les qualités nuisibles se peuvent transmettre par une sorte de contagion; la théorie défendue par Crawley, et qui permet d'interpréter très précisément une partie des faits, ne saurait rendre compte à elle seule de ce vaste ensemble d'interdictions de nature très diverse qu'en raison de ressemblances extérieures, on a groupées sous le nom unique de « tabous »; mais il aurait valu la peine de rechercher, si là où faisaient défaut les motifs invoqués par l'auteur des articles du *Journal de l'Institut anthropologique* pour fonder ces interdictions, il n'en existait pas d'autres qui les pussent rendre intelligibles.

Si M. Jevons avait porté son attention sur ce fait que les tabous ne sont pas tous au même degré infrangibles, et que leur caractère sacré est proportionnel en quelque sorte au *mana*, à la force surnaturelle et magique de ceux qui les ont imposés et qu'un être doué d'une puissance magique, ou d'un *mana* supérieurs les peut souvent violer impunément, il aurait sans doute été acheminé à concevoir les interdictions rituelles d'une manière qui n'aurait pas été très différente de celle dont nous les avons nous-même représentées dans un travail antérieur[1]. Mais il a préféré ne pas rechercher de raisons à ces multiples entraves que le sauvage met à ses propres actions et affirmer en une brillante formule que les tabous ne sont pas des impératifs hypothétiques, mais des impératifs catégoriques[2]. Qu'un grand nombre des règles rituelles et des multiples abstentions auxquelles se soumettent à l'heure actuelle les non-civilisés leur soient devenues inintelligibles, c'est ce qui est indéniable; mais elles subsistent alors, en raison du conservatisme religieux et social,

1) M. Jevons ne semble pas s'être fait toujours des sanctions pénales qui garantissaient l'observation des divers tabous une idée très exacte. Il écrit par exemple (p. 70), que la seule pénalité qui s'attachait dans les sociétés primitives à la violation des interdictions rituelles, c'est que celui qui les violait était taboué à son tour. Si nous pouvons juger de ce qui se passait dans les sociétés primitives par ce que nous observons dans les sociétés sauvages actuelles, nous sommes fondé à affirmer que M. Jevons commet sur ce point une erreur de fait. Les infractions aux tabous publics et privés sont fréquemment châtiées, et les raisons de ces châtiments sont dans la plupart des cas nettement indiquées; elles sont de nature très diverse, mais toutes elles se peuvent ramener au désir de préserver de périls surnaturels la communauté ou certains des individus qui la composent. Voir sur ce point mon mémoire : *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, in *Etudes de critique et d'histoire*, 2e série, p. 34 et seq. (Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, t. VII).

2) *Loc. cit.*, p. 84.

comme des traces d'un état ancien, et c'est à la lumière de celles qui sont comprises encore ou dont les motifs nous apparaissent, à nous du moins, clairs et évidents encore, qu'il convient de les interpréter.

Soutenir qu'à l'origine, des hommes ont pu s'interdire à eux-mêmes certains actes sans nulle raison qui pût légitimer à leurs yeux les privations et les gênes qu'ils s'imposaient, c'est méconnaître le véritable état d'esprit des non-civilisés, et après les avoir généreusement investis d'aptitudes logiques et scientifiques, qui sont encore chez eux bien mal développées, leur refuser les plus élémentaires facultés de raisonnement. Pour être juste, d'ailleurs, il faut reconnaître que M. Jevons ne s'en tient pas strictement à ce point de vue : s'il affirme que le sauvage est convaincu par un sentiment antérieur à toute expérience, qu'il est certaines choses qui ne doivent pas être faites, il admet qu'il n'est pas de même informé par cette sorte d'inspiration intérieure de la nature des actes qu'il doit éviter [1]. L'auteur est persuadé que nous ne pouvons nullement savoir pourquoi tels actes ou tels objets ont été considérés primitivement comme tabous, mais cependant il conjecture que les êtres dont le non-civilisé, a dès l'origine, fui le contact, il se les représentait comme la demeure de quelque Puissance surnaturelle, au voisinage de laquelle il se sentait saisi de crainte et de respect à la fois. C'est une explication bien vague, mais c'est précisément celle qui pouvait servir les desseins de M. Jevons. Il voulait en effet montrer que dans la masse confuse de ces tabous, que rien ne fondait en raison, le sentiment religieux avait opéré une sorte de sélection et qu'il avait conservé et consolidé ceux-là seuls qui satisfaisaient aux exigences de la piété en les transformant en obligations morales ; plus les motifs qui légitimaient primitivement ces interdictions demeuraient vagues et indécis, plus il est aisé de concevoir que celles qui restaient dépourvues de la sanction religieuse aient graduellement cessé d'être obéies, tandis que se renforçaient, au contraire chaque jour, celles où on croyait découvrir l'expression de la volonté des dieux.

L'idée qu'expose avec une élégante finesse M. Jevons, est destinée à séduire les philosophes, mais nul fait précis de loi vient apporter son appui et elle implique la notion d'une origine religieuse de la morale, qui nous semble en désaccord avec tout ce que nous savons des conceptions et des coutumes des non-civilisés [2].

1) *Loc. cit.*, p. 86.

2) V. à ce sujet notre mémoire sur : *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non-civilisés*, Paris, 1894. Nous avons le plaisir de nous rencontrer sur ce point avec MM. Albert Réville et Goblet d'Alviella.

Il semblerait, à entendre M. Jevons, que par le seul fait qu'une interdiction ou une prescription est considérée par les membres d'une société comme un ordre divin, ils doivent avoir une tendance irrésistible à rechercher en elle un caractère de sagesse et d'amicale raison, et que seules peuvent subsister les obligations ou les interdictions vraiment morales, parce qu'en elles seules s'exprime et se révèle la volonté des dieux. Mais si les dieux se sont moralisés à mesure que se moralisaient les hommes, si les non-civilisés ont graduellement attribué à leurs maîtres célestes les vertus dont ils faisaient le lent apprentissage, il ne faut pas croire que réciproquement tout acte des Puissances surnaturelles ait apparu à leurs adorateurs comme moral, (et je dis pesé aux balances où ils pesaient leurs propres actions), ni comme raisonnable et intelligible. Les interdictions qui sont les plus conformes aux exigences de notre piété à nous sont souvent au nombre de celles où se révélait le moins pleinement au sauvage l'active intervention des dieux dans le train de ce monde ou les affaires de sa tribu.

S'il est vrai que le sentiment religieux, en tant qu'émotion, soit un sentiment qui ait son origine et sa signification distinctes et non pas une suprême floraison des exigences morales de l'humanité, les formes diverses qui lui sont imposées au cours de l'évolution résultent des progrès moraux et sociaux réalisés au sein des diverses communautés, et c'est seulement transformé ainsi par son association à des conceptions éthiques nouvelles, qu'il peut réagir à son tour sur la morale, lui conférer un caractère sacré qu'elle ne possédait pas et assurer aux obligations qu'elle impose des sanctions qui leur faisaient défaut.

Mais, s'il en est ainsi, ce n'est qu'à une très basse époque, ou, du moins, dans des sociétés déjà à un stade fort avancé de l'évolution éthique, que le mécanisme de sélection indiqué par M. Jevons a pu jouer. Et le même progrès de la conscience morale et de la raison, qui amenait à une conception nouvelle et plus élevée du divin avait déjà sans doute entraîné la désuétude et l'abandon partiel des interdictions et des coutumes qui étaient en conflit avec elles, et de celles même dont les motifs étaient désormais reconnus sans valeur. Si l'on se place à ce point de vue, on concevra aisément que parmi les tabous que ne sanctionnent pas les nécessités sociales, ce sont ceux qui étaient en eux-mêmes indifférents au point de vue moral et dont les véritables raisons avaient été oubliées, qui ont dû le plus longtemps subsister, et c'est ce qui, dans la réalité, se vérifie en effet, en une très large mesure.

L'initiative n'appartient donc pas, nous semble-t-il, au sentiment reli-

gieux, qui renforce seulement et consolide les progrès dus à d'autres causes, qui permet, si l'on veut, de traduire en actes des conceptions éthiques nouvelles qu'il eût été impuissant à suggérer. S'il tel est bien le rôle qu'il convient de leur assigner et si, par conséquent, les faits que M. Jevons avait en vue, la transformation en impératifs moraux ou sociaux de certaines règles rituelles et la lente désuétude de toutes les autres, ne sont pas justiciables de l'interprétation qu'il proposait, nulle raison ne subsistera de maintenir une conception du tabou, qui nous apparaît en désaccord avec ce que nous enseigne l'étude des croyances et des pratiques des non-civilisés, l'examen des idées qu'ils se font sur la maladie, la mort, et la puissance surnaturelle des chefs ou des sorciers et l'analyse surtout de leur notion du crime et de la peine.

VI

M. Jevons, ayant ainsi réussi, à son jugement, à établir la réalité de la radicale distinction qu'il a statuée entre les cérémonies religieuses et les rites magiques et à prouver l'existence chez les non-civilisés à la possibilité de relations amicales et durables entre les vivants et des esprits, analogues aux âmes des morts, conclut que l'idée a dû dès lors s'imposer aux hommes de nouer alliance avec quelques-unes de ces Puissances surnaturelles, dont ils avaient été contraints d'admettre l'existence, de manière à ce qu'elles devinssent leurs protectrices contre les multiples périls dont ils se sentaient entourés de toutes parts. M. Jevons nous semble n'avoir pas pris garde qu'après s'être donné tant de peine pour prouver que la conception animiste de l'Univers n'est empreinte d'aucun caractère religieux et que les pratiques funéraires ne sont dues qu'à l'affectueux respect pour ceux qui ne sont plus, il fait ici bon marché de la séparation tranchée qu'il a établie entre les esprits, qui sont investis de pouvoirs surnaturels, et ceux qui ne le sont point, puisqu'il conclut, des uns aux autres, sans indiquer même qu'il y eût là une difficulté. De ce qu'un homme pouvait continuer avec ses parents morts d'amicales et confiantes relations, on n'était vraiment pas en droit d'en conclure qu'il en pût former de telles avec des dieux, dont la nature, d'après les idées même de M. Jevons, était toute différente de la sienne. Mais n'insistons pas sur cette infraction aux règles logiques, puisqu'il est, après tout, indéniable que les non-civilisés croient à la réalité de rapports amicaux entre les membres divers et humains d'un même clan.

L'idée qui domine toute l'étude qu'a faite M. Jevons de ces alliances entre les dieux et les hommes, qui sont pour lui à la base de l'évolution religieuse tout entière, c'est que pour les primitifs et les sauvages, le groupe social, le clan, la famille ou la tribu ont seuls une réalité, l'individu n'existe que comme membre de la collectivité. Les seuls rapports concevables entre un homme et un protecteur divin sont donc des rapports que tous les membres du clan entretiennent comme lui, et au même titre, avec ce même être surnaturel, ou, pour parler plus exactement, le lien qui unit les membres d'un clan à un dieu individuel ou collectif, ne les unit pas à lui à titre individuel et chacun pris à part, mais tous ensemble, comme parties inséparables d'un même organisme naturel.

Cette conception de la société humaine a sa contre-partie exacte dans une conception parallèle de la société divine : les dieux sont comme les hommes, comme tous les êtres de la nature, groupés en clans et en tribus, dont les membres ne sont que les incarnations multiples d'une même âme. Ce n'est donc pas avec un dieu isolé qu'un clan humain peut faire alliance, mais avec un groupe organique d'êtres divins dont tous les membres sont indissolublement unis.

Si, d'autre part, on remarque qu'il n'y a rien qui ressemble plus à une tribu ou à une vaste famille qu'une espèce animale, on pourra dès lors comprendre que parmi les diverses formes sous lesquelles on pouvait se représenter les êtres surnaturels, la forme animale ait eu le privilège de fixer l'attention et d'arrêter le choix des primitifs. Le totémisme apparaîtra ainsi comme la forme nécessaire de la religion aux premiers stades de son évolution.

De nombreuses objections pourraient être faites à cette théorie. Je les ai longuement développées pour la plupart dans un précédent article, je voudrais seulement ici en indiquer ou en rappeler quelques-unes. Tout d'abord, il convient de remarquer que, si l'interprétation mise en avant par M. Jevons devait être acceptée à la lettre, l'existence, indéniable cependant, des totems individuels et des totems spéciaux à un sexe deviendrait très malaisément intelligible, et l'on ne pourrait que très difficilement rendre compte du rôle et de la signification du *nagual*, du *tamaniu*, du *tona*, de l'*ihlozi*, qu'une théorie exacte et complète du totémisme doit nous mettre pourtant en état de comprendre.

Il s'en faut de beaucoup, en outre, que le « totem » soit d'une manière générale l'objet d'un culte véritable de la part des membres du clan auquel il a donné son nom : il est respecté et vénéré, on évite de le tuer,

on évite plus scrupuleusement encore d'ordinaire de manger sa chair ou de se couvrir de sa fourrure, on le choie, on le caresse, on cherche à lui plaire, mais on ne célèbre que très exceptionnellement en son honneur des rites pareils à ceux qui s'adressent aux dieux naturistes et aux âmes des morts ; les institutions totémiques sont répandues dans l'univers presque entier, bien qu'elles fassent défaut en certains groupes ethniques, les cultes totémiques sont relativement rares. Dans un pays, comme l'Australie, qui peut passer pour la terre classique du totémisme, les morts et les esprits reçoivent un véritable culte; les légendes divines se groupent autour de quelques noms, derrière lesquels se cachent les éléments et les forces de la nature divinisée, mais les *kobongs* ne sont pas considérés comme divins et ne sont pas adorés; ce n'est même pas du totem de son clan, mais de son animal médecine, de son manitou particulier, à qui il fait parfois d'abondants sacrifices, que le Peau-Rouge prend conseil dans les circonstances graves [1]; et ce sont les âmes de leurs ancêtres qu'adorent les Béchuanas [2], chez lesquels l'organisation totémique a subsisté complète [3].

D'autre part, l'assimilation n'est point aussi complète que le dit M. Jevons entre le totem et les membres humains du clan. Bien que parfois, elle ne soit qu'incomplètement observée, l'interdiction subsiste toujours de ne pas goûter à la chair du totem; et cependant, dans les mêmes groupes ethniques, la coutume existe de manger les corps des parents morts, parfois, ce cannibalisme familial a une signification religieuse, mais parfois aussi, il n'en a aucune et résulte seulement du désir de se repaître de chair [4]. Par contre, M. Jevons rappelle lui-même [5] que la vue de son totem est souvent dangereuse pour les membres du clan qui porte son nom; je ne connais pas d'exemple de la coutume qui obligerait un homme à éviter le contact et la vue de ses « clansmen ». Ajoutons que si le meurtre du totem est, dans la majorité des cas, châtié par des punitions d'ordre surnaturel [6], la vie des membres humains du clan n'est pas protégée contre

1) *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1866*, p. 307; Petitot, *Monographie des Déné-Dindjie*, p. 36. Cf. Lewis and Clarke, *Travels to the source of the Missouri river*, I, 189.

2) Casalis, *Les Bassoutos*, p. 259.

3) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 12.

4) Voir sur ce point pour l'Australie : R. S. Steinmetz, *Endokannibalismus*, Vienne, 1895, p. 11-13 et 27-28 et R. Andree, *Die Antropophagie*. Leipzig, 1887, p. 43-48.

5) *Loc. cit.*, p. 102.

6) J. G. Frazer, *Totemism*, p. 16-19.

la brutalité de leurs parents et compagnons par de telles sanctions, et il arrive même d'ordinaire qu'aucune pénalité « sociale » ne lui est infligée [1].

Les seules conclusions que nous voudrions tirer de ces quelques remarques, c'est : 1° que l'animal totem n'est pas revêtu en général du caractère divin que comporterait la théorie de M. Jevons; 2° qu'il n'est pas de tous points identique aux membres humains du clan; 3° que lorsqu'il reçoit un culte, ce culte n'est pas toujours collectif. Nous pourrions ajouter que là même où se retrouvent des rites totémiques, qui présentent un caractère certainement et nettement religieux, d'autres formes cultuelles, l'adoration par exemple des morts, dont Steinmetz a établi la quasi-universalité, coexistent avec eux, sans qu'il soit possible d'en prouver, par aucun argument, la postériorité. Mais s'il en est bien ainsi, l'importance exceptionnelle et la signification particulière, accordées par M. Jevons au culte totémique des animaux et aux alliances conclues entre les dieux thériomorphiques et les clans humains, n'auraient vraiment plus de raison d'être, et sa conception de l'évolution religieuse ne reposerait plus sur aucun fondement assuré.

Ce n'est pas du reste dans l'évolution religieuse seulement que M. Jevons assigne au totémisme une place prépondérante : il a joué, à ses yeux, un rôle plus considérable encore dans les transformations économiques qui se sont produites au sein des sociétés primitives et en ont profondément modifié la structure; c'est à lui, en effet, qu'il rapporte comme à sa cause unique, la domestication des animaux. Il nous faut avouer, qu'en dépit du poids que la haute autorité de Frazer, qui du reste indique seulement qu'il y a peut-être là une des raisons qui ont déterminé l'homme à tenter d'apprivoiser les animaux sauvages, donne à cette opinion, elle nous semble une très hasardeuse hypothèse. Soutenir, comme le fait M. Jevons [2], que l'animal totem, respecté par tous les membres de la tribu, habitué à ne recevoir de tous que de bons traitements, a peu à peu dépouillé sa sauvagerie et s'est de lui-même graduellement apprivoisé, c'est oublier qu'en raison des lois de l'exogamie, toute tribu se doit composer au moins de deux clans, que ces clans ont des totems différents et que les membres d'un clan ne se fait nul scrupule de tuer et de manger l'animal protecteur de l'autre section de la tribu.

1) M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal* (*Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXV, p. 44).
2) *Loc. cit.*, p. 115.

Si la tribu est divisée en un grand nombre de clans, le nombre des hommes qui respectent et protègent la vie d'un totem donné se restreint encore.

Ajoutons que si les offrandes d'aliments à l'animal, ami et protecteur du clan, se retrouvent dans les coutumes d'un grand nombre de tribus, c'est vraiment une forme encore bien rudimentaire de domestication que l'habitude donnée aux animaux de venir manger la nourriture qu'on dépose pour eux en un endroit déterminé; et que d'autre part l'on aurait quelque peine à allonger beaucoup la liste fort courte présentée par Frazer[1] des peuples non civilisés qui ont coutume d'élever en captivité les totems qu'ils révèrent. Encore n'est-il point sûr que les exemples les plus frappants peut-être, ceux qui sont empruntés aux Aïnos et aux Ghyliaks, se rapportent au totémisme ; il ne semble pas que ce culte de l'ours, commun à des tribus entières, se puisse valablement identifier avec les relations d'affectueuse vénération qui unissent les uns aux autres les membres humains et animaux d'un même clan.

M. F. Galton, il est vrai, dans un mémoire sur la domestication des animaux, réimprimé dans les *Inquiries into Human faculty*[2], a réuni un grand nombre d'exemples de l'habitude des sauvages d'apprivoiser et de nourrir dans leurs huttes des animaux d'espèces très diverses, mais encore qu'un respect et une affection d'un caractère assurément religieux semblent s'attacher à certains d'entre eux, nous ne sommes pas autorisés à affirmer que dans tous les cas, il s'agisse de totems. On pourrait soutenir que la présence dans la case d'une même famille d'animaux très différents constituerait une présomption en faveur de l'hypothèse que ce sont autant de totems, puisque les femmes d'un même homme peuvent appartenir chacune à un clan différent et se plaire à garder chacune auprès d'elle l'un des protecteurs du groupe dont elle est demeurée membre, mais c'est là une hypothèse qui n'entraine pas une adhésion nécessaire de l'esprit et à vrai dire la question demeure ouverte.

1) *Totemism*, p. 14.

2) P. 243-271. On pourrait soutenir que l'apprivoisement des faucons de Shark's Bay qu'il rapporte d'après Woodfield (p. 251) va à l'encontre de la thèse que nous soutenons, mais le cas demeure obscur et douteux, puisque l'homme et la femme, interrogés par Woodfield, semblaient dire que *tous* les noirs de Shark's Bay avaient pour ces oiseaux le même respect, ce qui ne concorderait pas avec l'hypothèse qu'ils étaient les totems d'un clan. D'autre part, il semble que la femme seule était désolée de voir qu'on avait tué un faucon, peut-être cet oiseau était-il un *sex-totem*, pareil à ceux des Kurnai, en ce cas, la protection dont il jouirait serait beaucoup plus étendue et plus efficace, mais il faut noter que l'on ne retrouve qu'en Australie les *sex-totems*.

M. Jevons trouve encore dans le totémisme l'explication de ce fait que la vie pastorale a partout précédé au cours de l'évolution économique et sociale la vie agricole : toute alliance avec un protecteur divin suppose, d'après lui, la conclusion d'un pacte de fraternité par le sang et seuls à l'origine les animaux ont été reconnus comme possédant le sang nécessaire pour l'accomplissement des rites du *blood-covenant*[1]. C'est seulement lorsqu'on s'est aperçu que les plantes avaient une sève qui pouvait remplacer le sang, qu'elles ont, à son avis, commencé à être choisies comme totems. Mais il convient de faire remarquer que, quelle que puisse être la valeur de cette explication, la réalité du fait à expliquer est loin d'être encore parfaitement établie.

Il est certain qu'un grand nombre de populations n'ont jamais traversé le stade pastoral, ayant passé directement de la cueillette des fruits et des racines, de la chasse et de la pêche à la culture de la terre. Toutes les races américaines en fournissent un frappant exemple, et il est probable que d'une manière générale la vie agricole a précédé partout l'élevage et la domestication des animaux ; il est vraisemblable même que dès l'époque des palafittes lacustres certains modes de culture étaient déjà connus[2].

Mais que la pratique de l'agriculture ait précédé ou suivi la coutume d'élever des troupeaux, il n'en demeurerait pas moins incontestable pour M. Jevons que la vie pastorale a son exclusive origine dans les cultes totémiques. Il lui semble en effet que le caractère sacré dont est revêtu un animal, qu'il a apprivoisé, peut seul le mettre à l'abri des dangers qu'entraînent pour lui la gourmandise et les caprices d'un sauvage. Nous sommes sur ce point en complet accord avec l'auteur, mais de ce qu'un animal est considéré comme la demeure d'un esprit ou comme investi personnellement d'un pouvoir surnaturel, de ce qu'il reçoit même un culte, il ne s'ensuit pas nécessairement que ce soit un totem : le mot a une signification limitée et précise, il y a tout intérêt à la lui maintenir.

M. Jevons constate que c'est dans l'aire occupée par les peuples sémitiques et aryens que les traces de totémisme sont le plus difficiles à déceler et que c'est dans cette aire géographique que l'on retrouve le plus grand nombre des espèces animales, qui ont été susceptibles de domestication : il en conclut que c'est la vie pastorale, produit du totémisme, qui a amené la disparition de l'ensemble d'institutions et de coutumes religieuses et sociales qui lui avait donné naissance. La domestication

1) *Loc. cit.*, p. 115.
2) V. sur ce point, Ad. Hahn, *Demeter und Baubo*. Lubeck, 1896

des animaux a permis en effet aux tribus pastorales de renoncer à l'existence nomade des populations qui ne vivent que de leur chasse, mais l'adoption d'une vie sédentaire a eu pour conséquence la dissolution et la fusion des clans, et par conséquent la destruction des rites et des prescriptions totémiques, liées étroitement à l'alliance exclusive entre un groupe de protecteurs divins ou divinisés et un groupe d'hommes unis par le sang.

C'est à coup sûr une théorie séduisante, comme toutes celles que construit M. Jevons, mais on nous permettra deux réflexions : la première, c'est que la vie des populations qui se nourrissent des produits de leurs troupeaux, est aussi nomade d'ordinaire que celle des peuples chasseurs, sinon davantage, et que l'organisation en clans, en clans paternels, de coutume, il est vrai, est chez elles particulièrement stable ; que d'ailleurs les traits totémiques sont dans ces tribus très épars et très effacés, qu'il faut donc chercher à la disparition du totémisme, si tant est qu'il ait jamais eu dans ces groupes ethniques une importance réelle, une autre cause que la dissolution des clans et à cette dissolution, là où elle se produit, une autre cause que la domestication des animaux. La seconde remarque, qu'il nous semble utile de faire, c'est que M. Jevons constate lui-même que les cultes nationaux, les cultes des tribus reposent sur des principes et des conceptions qui diffèrent profondément de ceux sur lesquels se fondent les institutions et les pratiques totémiques, si bien que cette religion de la cité, cette religion commune de tout un groupement local, ne peut sortir par un développement naturel des rites par lesquels s'exprime la vénération collective d'une « parenté » pour l'espèce animale à laquelle est liée sa destinée. Pour qu'on puisse passer de l'une à l'autre, il faut, d'après l'auteur, toute une transformation économique et sociale, dont la cause initiale gît dans le totémisme lui-même.

Notre hypothèse plus simple, et qui nous semble mieux d'accord avec l'ensemble des faits connus, c'est qu'à côté des cultes totémiques, qui n'ont point, du reste, nous avons tenté de le montrer, l'universelle diffusion que leur attribue M. Jevons, d'autres formes religieuses (adoration des morts, des forces et des objets naturels, des animaux et des plantes, vénération des chefs et des sorciers, etc.), ont toujours existé, d'où sont nés par une lente évolution les cultes publics. Le totémisme est, à nos yeux, une des rares formes cultuelles, incapables d'évolution et de transformation, il n'est intelligible que dans ses relations avec certains types d'organisation sociale. Lorsqu'ils disparaissent, il disparaît lui aussi, ne laissant derrière lui comme preuves de son existence antérieure dans

un groupe ethnique donné que des légendes et des superstitions éparses.

Cette incapacité de se transformer que nous attribuons aux cultes totémiques de clans résulte, d'après nous, du fait qu'ils représentent le type le plus parfait d'une certaine forme religieuse : ils ne sont pas un point de départ, comme M. Jevons semble l'indiquer, mais un point d'arrivée; il faut rechercher dans les diverses classes de totems individuels les types inférieurs et encore incomplets de ces alliances protectrices de l'homme et de l'animal. De cette vénération pour l'animal-médecine, le kobong personnel ou le nagual, comme des rites de confréries religieuses, pareilles à celles du Nouveau-Mexique ou de la Mélanésie, des cultes ont pu naître où une tribu tout entière ait été en droit de participer, en même temps que les cultes totémiques proprement dits, mais le totémisme en son type achevé est rebelle à toute transformation, à tout progrès : il doit subsister tel qu'il est ou cesser d'être.

L. Marillier.

(*A suivre.*)

UN ESSAI

DE

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE

Inleiding tot de Godsdienstwetenschap (Introduction à la science de la Religion), *Gifford-Lectures* faites à l'Université d'Édimbourg, par C. P. TIELE, professeur d'Histoire et de Philosophie de la Religion à l'Université de Leide. — 1re série, nov.-déc. 1896. — Édition hollandaise. In-8°, VII-273 p. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1897.

La philosophie d'une histoire consiste à dégager les principes généraux et les lois qui la gouvernent du mélange plus ou moins confus de faits petits et grands qui en sont la matière. Cela suppose que les faits dont il s'agit sont nombreux et dûment constatés. Autrement les généralisations et les théories qu'on présenterait sous ce nom seraient arbitraires, manquant de tout fondement solide. L'érudition doit précéder la philosophie et lui servir de base constante. L'histoire religieuse se devait à elle-même de s'élever à cette hauteur rationnelle au dessous de laquelle elle se rapproche fatalement de la pure chronique ou de la simple agglomération de détails accumulés sans aucune vue d'ensemble. Il convient qu'elle tire ainsi ses conclusions d'elle-même et que ses conclusions philosophiques ne soient pas uniquement l'application complaisante d'un système préalable de métaphysique. On pourrait objecter qu'un tel travail est encore prématuré, que malgré son enrichissement continu l'histoire religieuse est encore très loin d'avoir achevé sa période d'érudition et de recherche, qu'elle souffre encore de lacunes et de l'état non résolu des nombreuses questions qu'elle soulève. Cependant il serait difficile de contester qu'elle présente à cette heure assez de grandes lignes, de faits majeurs assez avérés, de points saillants assez lumineux pour qu'on puisse sans témérité essayer de ramener à des principes et à des lois générales la marche de l'évolution dont elle enregistre les phases. C'est un travail dont les difficultés sont grandes, mais il vaut la peine de les affronter, et les esprits vigoureux, qui ne se

lassent pas de chercher l'unité dans la variété et la loi latente au dessous des phénomènes, n'arriveront à leur repos que lorsqu'il sera accompli.

C'est sous le bénéfice de ces observations que nous voudrions parler du livre remarquable publié en anglais et en hollandais par M. Tiele, l'éminent professeur de Leide, bien connu des lecteurs de cette *Revue*, et qui reproduit la teneur de dix *lectures* ou conférences faites par lui à Édimbourg en qualité de *Gifford-Lecturer* de l'année 1896. Il serait à désirer qu'une traduction française en mît la connaissance directe à la portée de notre public.

Nous voudrions du moins en donner un aperçu, un résumé où nous nous abstiendrons le plus souvent de discuter et de critiquer. Si par moments nous aurions quelque envie de tracer en marge le signe de l'interrogation, l'ensemble nous paraît d'une force peu commune, soutenu par une érudition sous-jacente dont personne ne saurait contester l'ampleur ni la sûreté. L'auteur a déployé dans ses dix conférences les qualités de la science néerlandaise, la clarté, la sobriété dans l'hypothèse, la prudence dans les déductions, la conscience de « l'honnête savant » qui refuse toujours d'aller plus loin qu'il ne sait, et sa belle imagination, au service d'un goût littéraire très cultivé, lui a permis sans déroger à l'austérité du sujet de réconcilier avec son savoir les non-spécialistes qu'il aurait pu effrayer. Le livre contient en effet des tableaux pleins de couleur et de vie qui reposent l'esprit en le charmant.

Le volume actuel n'est que la première moitié de la série. La tâche proposée est d'arriver à connaître la religion en la suivant dans sa vie propre, dans sa croissance, dans ses développements, avec l'espoir d'arriver par cette méthode jusqu'à son essence et à ses origines. De là deux parties principales : 1° celle que l'auteur définit par l'expression de *morphologie* religieuse, parce qu'elle a pour objet les changements, variations, modifications, qui marquent l'évolution continue de la religion dans l'humanité; 2° une seconde partie *ontologique*, où l'on cherche à déterminer ce qui, sous ces formes temporaires, transitoires, successives, demeure permanent et immuable. C'est cette seconde partie qui nous est promise pour l'année prochaine.

1re CONFÉRENCE. — *Idée, but et méthode de la science religieuse.*

Nous avons quelque peu anticipé dans ce qui précède sur le contenu de cette première leçon. Le conférencier a pris pour premier soin de délimiter l'objet de son étude. Il ne s'agit pas de résoudre la question

de l'origine surnaturelle ou surhumaine de la religion. Il s'agit exclusivement d'étudier la religion comme fait, sans passion ni parti pris, et d'en suivre l'évolution historique. La science n'a pas plus créé la religion que le langage. Celui-ci, quelque idée qu'on se fasse de ses origines, est un fait, et la science étudie ce fait dans les langues. Elle a le droit de s'attacher de même au fait et aux faits religieux. L'histoire religieuse peut fournir des lumières et rendre d'éminents services à la théologie, elle ne se confond pas avec elle. Elle contribue aux éléments constitutifs d'une philosophie générale embrassant l'universalité des êtres, elle ne saurait avoir la prétention de la suppléer. Elle se ramifie avec l'anthropologie, la psychologie, l'archéologie. Elle s'en sert et les sert, elle ne s'identifie avec aucune d'elles.

Il y a un grand nombre de religions distinctes, et dans le passé, et dans le présent. Il faut d'abord les connaître aussi exactement que possible en étudiant les idées qu'elles renferment et supposent, les rites qu'elles célèbrent, leur influence sur la vie humaine, leur constitution rudimentaire ou compliquée, en un mot tout ce par quoi elles se manifestent et se caractérisent. Ce sont les idées surtout qui déterminent leur nature et leur rang. Mais il faut se défier de toute appréciation fondée exclusivement sur une seule de leurs manifestations. Par exemple, on s'expose à de graves erreurs en les définissant uniquement d'après leurs rites. Le même rite célébré dans deux religions peut avoir un sens aussi différent dans l'une et dans l'autre que les deux onctions que reçut Jésus, l'une en Galilée, l'autre à Béthanie. Ce sont les idées exprimées par ces rites en rapport avec l'ensemble de la religion étudiée qu'il faut en dégager pour la connaître réellement.

Des recherches appliquées aux multiples religions qui se sont partagé l'humanité résulte comme fait incontestable celui d'un développement, d'une évolution dont il faut tout d'abord tâcher de préciser la nature et les phases.

2e Conférence. — *De l'évolution religieuse.*

Qui dit développement ou évolution dit croissance. La fleur se développe du bourgeon, le chêne se développe du gland, l'homme de l'enfant. Il ne saurait être question d'une religion tombant du ciel comme un bloc et destinée à rester immuable le long des siècles. Jésus a eu le sentiment remarquable de cette réalité quand il a émis la célèbre parabole du Grain de Sénevé.

Mais il faut bien se rappeler qu'un développement n'est pas une simple superposition d'éléments qui s'étagent les uns sur les autres. Les phases qu'il subit, les changements qu'ils présente sortent les uns des autres, sont déterminés par certaines lois et par des forces internes. C'est une autre erreur de prétendre que le développement religieux a pour dernier et unique aboutissant une autre catégorie de la vie humaine supérieure, la moralité, par exemple, ou l'art. Cela signifierait simplement qu'il n'y aurait plus de religion, le prétendu développement serait sa mort.

Le développement d'une religion déterminée n'est pas nécessairement perpétuel. Il y a des religions mortes; d'autres qui sont pétrifiées et ne se modifient plus. Des religions de peuples et d'États ont pris fin avec le peuple ou l'État qui les professait (par exemple l'hellénisme et l'ancien romanisme). Mais si les religions meurent, l'humanité ne meurt pas, et la religion subsiste avec elle. Nous pouvons dire d'avance que la religion change avec le progrès que fait l'esprit humain en connaissance du monde, en capacité rationnelle, esthétique et morale.

Les formes religieuses, il est vrai, sont plus tenaces que les idées. Toutefois, à la longue, elles cèdent aussi, se modifient ou disparaissent, lorsqu'elles viennent à froisser le sentiment des convenances ou le sens moral. Souvent ce changement provoque des luttes, lesquelles ne prennent fin que lorsque les adhérents des formes vieillies s'aperçoivent qu'en s'obstinant à les maintenir ils compromettent le tout. Cela signifie qu'au fond l'homme lui-même a changé intérieurement. Les modifications, les transformations de la croyance et du rite ne sont que des conséquences et des signes de ce changement intérieur. Autrement rites et croyances demeureraient immuables. Par réciprocité, quand une minorité, plus avancée que la majorité dans l'évolution religieuse, a la volonté et le pouvoir d'imposer sa réforme à une masse non préparée, il suffit que les circonstances lui enlèvent son pouvoir pour que cette masse retourne à ses anciens errements. C'est l'histoire, par exemple, de la réforme de Josias et de plusieurs autres.

Il y a une distinction importante à faire entre les religions *devenues* collectives, phénomène de race, de formation spontanée comme celle d'une langue, et les religions *fondées*, ayant un fondateur individuel qui se trouve représenter en chef les plus hautes aspirations religieuses de son temps. S'il était complètement isolé, son action serait nulle. S'il ne se distinguait pas de la masse ambiante, s'il ne la dominait pas de la hauteur de son génie, il en serait encore de même. Toutefois le fait même qu'il a besoin pour réussir de l'assentiment d'un certain nombre de con-

sciences moins développées, mais faisant écho à la sienne, montre que cette distinction n'est pas absolue. C'est toujours le changement antérieur des esprits qui est la condition nécessaire de la nouvelle phase de l'évolution. Comme ce changement n'est jamais le fait de tous à la fois, il arrive souvent que, malgré la prédominance acquise par la religion nouvelle, la vieille foi reparaît sous des noms nouveaux, mais au fond semblable à elle-même. Il en résulte des transactions, des compromis, des mélanges, et cette expérience puise une confirmation remarquable dans l'histoire du parsisme formé du mélange du mazdéisme primitif ou de la réforme zarathustrienne avec l'ancienne religion iranienne.

L'évolution religieuse est donc loin d'être un développement rectiligne, sans brisures ni reculs. On peut déjà prévoir que les lois qui la régissent présenteront une certaine complexité et qu'elles n'auront rien de la rigidité géométrique. Il en est de même dans tous les domaines de la vie, et ici il est bon de rappeler que si la science peut espérer de dégager et de formuler les lois essentielles de ce développement vital, elle est hors d'état d'en expliquer le principe lui-même, la vie en tant que force active, assimilatrice et cause de la croissance.

3e CONFÉRENCE. — *Phases de l'évolution religieuse. — Les religions naturistes inférieures.*

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a cherché à classer les religions. Nombre des classifications proposées soulèvent de graves objections, à commencer par celle de Hegel, qui d'ailleurs ne possédait pas sur la matière les connaissances historiques réunies par la génération qui lui a succédé et qui vont toujours en augmentant. Il convient même encore aujourd'hui de se défier des systématisations trop rigoureuses. Il y a encore des lacunes. Il est des religions où le culte est en arrière des idées et *vice versa*; d'autres qui ont passé d'un rang inférieur à un rang supérieur en vertu de leur développement propre; d'autres enfin qui ne nous sont connues que dans leur période de décadence.

Toutefois on peut signaler quelques caractères essentiels qui permettent de stipuler deux types généraux entre lesquels se partage l'ensemble, savoir les religions *de la nature* ou naturistes et les religions *éthiques*, celles qui prescrivent à l'homme la réalisation d'un idéal moral comme condition absolue de son rapport harmonique avec la divinité[1].

1) M. Tiele reconnait lui-même qu'il a renoncé, après mûre reflexion, à la division qu'il avait auparavant proposée, religions « simples » ou reposant sur une relation directe, constante, ininterrompue de l'adorateur avec la divinité,

Il y a de très notables différences entre les religions appartenant à la même catégorie. C'est leur valeur morale qui permet de les classer par rapport à leurs voisines.

et religions « de rédemption », cette dernière catégorie ne pouvant s'appliquer exactement qu'aux religions de l'Inde et au christianisme paulinien. Je ne me porterais pas garant de cette dernière limitation. Il persiste, au surplus, dans son opposition à la classification la plus généralement adoptée auparavant, celle qui divise l'ensemble des religions en *polythéistes* et *monothéistes*. Il est certain que cette simple étiquette ne préjuge pas d'emblée la valeur relative d'une religion. Cependant, il y a dans cette opposition du polythéisme et du monothéisme quelque chose de plus encore que le caractère irrationnel du principe, d'une part; la supériorité rationnelle de ce principe, de l'autre. La preuve en est que si les religions polythéistes supérieures ont fait place, à la longue, au point de vue moral, lui attribuant une très sérieuse importance — M. Tiele plus loin le reconnaît lui-même — elles n'ont jamais pu lui faire complètement droit précisément à cause de leur principe et des origines naturistes dont elles ne pouvaient se séparer sans cesser d'être elles-mêmes. Une religion éthique, dans la rigueur du terme, n'est possible que sur la base du monothéisme, puisqu'elle fait de sa loi morale une loi absolue, et que ce caractère absolu de la loi morale n'est concevable religieusement que si elle s'identifie avec la volonté ou l'essence d'un Dieu absolu lui-même et par conséquent unique. Me tromperais-je en émettant la supposition que ce qui a déterminé surtout l'opposition du savant professeur de Leide à la division générale en religions polythéistes et monothéistes, c'est qu'il ne voit pas trop comment classer, d'accord avec elle, la grande religion bouddhiste, qui est certainement très éthique dans sa teneur primitive; de même qu'elle est devenue, sans abjurer théoriquement ses prétentions morales, très polythéiste sous ses formes actuelles. M. Tiele partage l'opinion, du reste très répandue, d'après laquelle le bouddhisme primitif serait athée. Je ne saurais en convenir. Le bouddhisme primitif paraît ignorer tout Dieu conscient et personnel, mais il a un Dieu, c'est-à-dire la Loi suprême et immuable de l'univers, dont il a puisé la notion dans le brahmanisme antérieur, cette loi souveraine, inéluctable, qui enchaîne la destinée de tout homme aux conséquences de ses actes passés et présents, à moins que, par l'effet de l'illumination qui révéla à Çakya mouni la vanité de tout désir et de tout plaisir terrestres, il n'échappe par la tangente à cette roue de misère pour s'élancer dans la direction du Nirvâna. La roue et l'échappement font l'une et l'autre partie de la loi suprême, au-dessus de laquelle il n'est rien. C'est donc cette Loi suprême, qui n'est pas seulement une abstraction, qui est une force, une puissance des plus réelles, des plus concrètes, c'est cette Loi qui est le Dieu, le Dieu unique du pur bouddhisme. En ce sens, on peut dire que le bouddhisme primitif était monothéiste. La question n'est pas de savoir si cette notion de l'Être suprême est satisfaisante pour l'esprit et pour le cœur. Le fait est que l'ordre moral ainsi conçu est le dernier mot de l'enseignement du Bouddha. Cet ordre moral est le principe absolu de la vie religieuse et spirituelle, ainsi que du monde entier; voilà le fait, et dès lors on a tort de parler de l'athéisme

Les religions inférieures correspondent à l'état et aux besoins de l'enfance de l'humanité, et par conséquent leur valeur au point de vue moral est réduite au minimum. L'anthropologie nous a permis de nous représenter assez bien ce que pouvait être cet état que nous comparons à celui de l'enfance. Les religions sont *animistes*, l'animisme étant une sorte de philosophie enfantine provenant du besoin primordial d'appliquer à tout le sentiment de la connexion causale. Tout ce qui vit ou semble vivre est conçu comme animé d'une conscience, d'un esprit analogue et souvent supérieur au nôtre. C'est à cette dernière qualité que se rattache l'éveil du sentiment religieux dans l'homme. « L'oiseau de proie qu'il redoute, mais dont il admire la force et le vol rapide, l'animal dont l'instinct le sert, l'arbre dont il savoure le fruit, dont l'ombre le rafraîchit, dont le bruissement lui fait l'effet de voix mystérieuses, le ruisseau sonore et l'océan immense, terrible, mugissant avec fracas, la haute montagne où se rassemblent les pluies fécondantes et dont les retraites silencieuses, les précipices vertigineux, parfois les bruits étranges le glacent d'effroi, es lumières et les apparences du ciel, surtout celles qui se meuvent, notamment la lune, la grande magicienne, qui change continuellement de forme, peut-être et principalement les phénomènes de l'ouragan, le vent des tempêtes qui disperse et détruit tout, l'éclat du tonnerre, les flèches de l'éclair qui menacent sa vie » (p. 64), tels sont les objets principaux de la nature qui parlent à son imagination, qu'il croit animés et qui lui suggèrent le désir d'entrer avec eux dans une relation qui lui permette d'espérer qu'il obtiendra ce qu'il en espère et sera préservé de ce qu'il en craint. Car dans son égoïsme naïf l'homme primitif est avant tout déterminé par le désir de vivre, de vivre en jouissant et de vivre à l'abri de la souffrance et de la mort. Quel sera dans un lieu donné le motif qui le poussera à s'attacher de préférence à un ou plusieurs de ces objets plutôt qu'aux autres? C'est ce qu'il est impossible de marquer avec précision. Les circonstances du lieu, du climat, des besoins, des dispositions de race doivent avoir présidé à cette sélection qui d'ailleurs n'avait rien d'exclusif. Mais n'oublions pas que si les phénomènes naturels sont ainsi l'objet d'un culte enfantin, c'est en eux l'esprit, l'*anima*,

bouddhique. L'athéisme consiste dans la méconnaissance de tout principe suprême réel avec lequel l'homme ait à entrer dans un rapport quelconque. Sa morale, s'il en a une, est absolument indépendante de toute rémunération ou conséquence posthume. — Mais nous continuons notre analyse en faisant observer qu'il y a là une question de forme plutôt que de fond, les religions monothéistes se distinguant en général des autres par leur caractère éthique.

non la chose brute, qui est adoré, c'est que l'homme les doue de conscience et de volonté. Voilà pourquoi nous donnons le nom d'*animisme* à ces rudiments de la religion, et ce premier stade en présage un autre qui va s'en dégager et que nous appellerons le *spiritisme*.

Le « spiritisme » est fondé sur la croyance que les esprits ou les âmes des choses peuvent se détacher de leurs corps et vaguer sous forme plus ou moins éthérée[1].

C'est un progrès en son genre, amené vraisemblablement par la réflexion appliquée aux phénomènes du rêve, de la vision, de l'hallucination, de l'évanouissement, etc. Mais c'est un pas en avant dans la direction du culte de l'esprit. Il a toutefois pour contre-partie le *fétichisme* dont on a beaucoup trop étendu le domaine. Le fétichisme est essentiellement le culte d'un objet vulgaire qu'un esprit a choisi pour en faire sa demeure habituelle. Cela permet de l'avoir près de soi, à sa portée, et même de l'attacher à son propre corps. Grotesque, mais significative direction du sentiment religieux qui n'est pas satisfait par un dieu existant seulement « de loin ». On aime à le sentir tout près.

Le premier degré remonte, ou bien peu s'en faut, à la préhistoire. Toutes les religions primitives animistes, à très peu d'exceptions près, telles que nous les connaissons, sont spiritistes-fétichistes.

C'est la période de la genèse des mythes ou du moins de leurs éléments. Car ils n'ont encore rien de fixé. Ils se succèdent, se modifient, s'entre-choquent, se détruisent ou s'agglomèrent dans leur transmission orale, se perpétuant jusqu'à un certain point dans les familles, toujours ouverts à des additions, à des mélanges de toute espèce. Les objets d'adoration

1) Ici encore, nous eussions préféré que M. Tiele réservât le nom d'animisme à ce qu'il appelle le spiritisme, et que la première catégorie fût désignée par le nom de « naturisme direct. » Sans doute, et il a bien raison de le relever, le culte de l'objet naturel inclut la croyance que cet objet est animé. Ce n'est pas plus son corps extérieur, sa forme, sa couleur, ses parties, sa consistance, qui sont l'objet de l'adoration que la peau, les membres, les dimensions d'un homme ne font de lui l'objet des interpellations de son semblable. Celui-ci s'adresse à lui parce que, jugeant de lui par ce qu'il est lui-même, il lui attribue la faculté d'entendre et de comprendre, donc un esprit. Mais cela n'empêche que ce qui distingue la première phase de la seconde, c'est la connexion encore non-dissoute de l'objet visible et de l'*anima* qui est en lui. Il y a donc adoration directe de l'objet naturel animé ou tenu pour animé. L'étage supérieur où l'on s'adresse à des âmes ou esprits conçus indépendamment de leurs formes sensibles mériterait donc mieux, à notre sens, le nom d'*animisme* et cela aurait l'avantage de ne pas se prêter actuellement à une confusion. Le spiritisme moderne est, il est vrai, de la même famille, mais très différent de son congénère primitif.

sont extrêmement nombreux. Il en est de plus redoutés ou de plus recherchés que les autres. L'idée qu'on s'en fait généralement, c'est que ce sont des magiciens de force supérieure. Le culte lui-même est par conséquent magique. Il se compose d'incantations, de formules et d'actes auxquels on attribue la vertu d'écarter le malheur et le dieu qui le cause, de s'attirer la félicité en se conciliant le dieu qui la dispense. Le sacrifice ou l'offrande faite par l'homme de ce qu'il considère comme très agréable au dieu qu'il adore est la forme naturelle et logique de l'adoration dans le polydémonisme animiste. Il va jusqu'au sacrifice humain, sa plus haute expression.

Toutes les religions supérieures ont-elles passé par là? L'histoire documentée ne saurait le dire. Les partisans du principe d'évolution le croient et appuient leur opinion sur les nombreuses survivances de l'animisme dans les mythologies et les rites des religions plus ou moins éthiques. Il est pourtant des théoriciens qui attribuent ces débris d'un régime dépassé au mélange des races et des peuples. Un peuple naturiste arriéré, par exemple, peut être conquis par un autre moins nombreux, mais plus fort, et subir la religion du vainqueur. Mais celui-ci, pour conserver sa domination, se trouve amené à transiger. Cette explication ne rentre pas dans l'impossible, mais elle est invraisemblable, parce que l'humanité tout entière a dû passer par l'état d'enfant.

Le fait est, d'autre part, que si les religions supérieures contiennent les marques persistantes d'un ancien animisme, on discerne déjà dans les religions animistes tous les germes qu'on retrouvera épanouis par la la suite. Le feu sacré, la provocation artificielle de l'extase, l'ascétisme, les mutilations volontaires, le prêtre-sorcier, l'idolâtrie à l'état rudimentaire, les lieux saints, les ordalies, les associations occultes, tout cela remonte à l'animisme. On est aussi frappé de la manière dont, pendant cette période, la piété passe d'une crainte servile à la familiarité la plus hardie vis-à-vis des objets de l'adoration.

4e Conférence. — *Phases de l'évolution religieuse. — Les religions naturistes supérieures.*

Nous arrivons ici à l'âge de la mythologie succédant à celui de la genèse du mythe, à l'âge du polythéisme coordonné, des dieux toujours plus humanisés, où l'élément moral, sans avoir encore la souveraineté, se fait de plus en plus valoir.

Les démons ou esprits en devenant des dieux acquièrent une person-

nalité plus prononcée. On dresse des généalogies, des hiérarchies divines. Certains dieux, *dii majores*, constituent une véritable aristocratie. Tantôt trois, tantôt sept, tantôt douze divinités dominent l'ensemble des autres, en tout cas un nombre fixe. Le polythéisme devient monarchique. Il y a un conseil suprême des dieux.

L'importance de la morale religieuse grandit avec l'humanisation des dieux, sans arriver à la souveraineté à cause de leurs origines naturistes. Les mythes attribuent des actes et des mobiles grossiers ou coupables aux mêmes êtres dont on voudrait faire des idéaux : ce qui provoquera plus tard le scandale ou la négation des esprits les plus cultivés. Le progrès est dû au développement de l'esprit humain en général. La connaissance de la nature s'enrichit, la raison s'affine, la circonspection succède à la croyance aveugle. Les idoles par trop rudimentaires sont délaissées. C'est l'adolescence de l'esprit humain qui suit son enfance.

On remarquera que la plus grande cause du changement est dû au passage d'un état social inorganique à celui de grandes sociétés réglées, de nations ayant acquis la conscience d'elles-mêmes et à qui l'anarchie animiste ne convient plus. L'ordre de la société humaine est reporté sur la société divine. Le culte doit sa régularisation à l'État, au prince-prêtre, qui toutefois n'agit pas selon sa fantaisie ; car il est subordonné à un principe dont l'autorité est devenue prépondérante, le principe de la *tradition* dont il ne saurait s'écarter à sa guise. Il organise, mais ne crée pas.

Dans les religions animistes les plus développées, il y avait déjà des coordinations d'esprits formées d'après le type de la *famille*. C'est ce qui explique pourquoi, chez elles comme dans les religions qui les dépassent, il est question de couples primordiaux et générateurs. L'union du Ciel et de la Terre a donné l'être aux esprits directeurs, et les peuples qui adorent ces derniers se rattachent à eux comme à leurs ancêtres. C'est au point que l'on peut reconnaître çà et là certaines organisations de la famille divine rappelant les types antiques dont l'anthropologie nous a révélé l'existence, par exemple le *matriarcat* dont en Égypte Hathor, en Assyrie Istar nous fournissent l'application à la société divine, tandis qu'ailleurs, comme chez les Finnois, c'est le patriarcat qui prévaut.

Dans cette période elle-même on peut constater une double phase de l'évolution religieuse. Il y a d'abord la phase de la *thérianthropie* où le même dieu est conçu comme participant à la fois de l'humanité et de l'animalité, ayant souvent une forme mélangée d'homme et d'animal, homme à tête animale ou animal à tête humaine ; ou bien on se figure les dieux comme des animaux compliqués, artificiels. Des animaux vivants passent

pour représenter des dieux sur terre, garantissent leur présence, sont leur incarnation; ce qui donne lieu à la vénération des animaux sacrés. Ce n'est pas purement et simplement du symbolisme, comme on l'a trop souvent affirmé. On ne croyait pas rabaisser la divinité en lui donnant ces formes animales, on croyait au contraire marquer sa supériorité sur l'homme.

Un concept moral cherche à se rattacher à ces représentations religieuses. Il demeure toujours très défectueux. La loi morale imposée à l'homme par la divinité n'est essentielle ni à celle-ci ni à l'homme. Elle est plaquée sur lui du dehors. Les dieux eux-mêmes apprennent à la trangresser. Par exemple, ils condamnent le meurtre et la dissolution dans les rapports sexuels; mais ils se complaisent dans des sacrifices humains et on les honore en célébrant des rites obscènes.

Mais il est d'autres polythéismes où l'humain prend décidément le dessus. Les dieux mélangés d'homme et d'animal tombent à l'état de subalternes, de serviteurs, ou bien de monstres odieux. Les animaux sacrés passent au rang de symboles. On cherche des succédanés aux rites les plus barbares. Les antagonismes de la nature, vie et mort, lumière et ténèbres, printemps et hiver, sérénité du ciel et bouleversement par l'orage, deviennent des combats victorieux des dieux immortels contre les agents destructeurs personnifiés en géants, titans, dragons, etc. Ce n'est pas seulement par la supériorité de leur force matérielle que les dieux de l'ordre triomphent, c'est aussi parce qu'ils sont plus intelligents, plus sages, plus fins, plus habiles, plus justes, ce qui nourrit le sentiment de leur supériorité morale.

De bonne heure on en vient à désapprouver certains actes attribués aux dieux par la tradition. Voir, à titre de preuve, des détails du récit babylonien du déluge, le mythe scandinave de Loki, le Set égyptien devenu un démon odieux à cause de ses méfaits, les Asuras devenant dans l'Inde des divinités malignes, tandis qu'ils conservent leur renom divin dans l'Iran où ce sont les Dévas indous qui perdent absolument leur bonne réputation.

Plus tard encore on s'efforcera de donner un sens moral aux mythes les plus scandaleux, tels que ceux d'Héraclès et de Prométhée. Il y a dans Pindare des explications et des suppressions qui sentent de loin leur rationalisme, Sophocle et Euripide régénèrent la vieille mythologie par la profondeur de leurs aperçus.

Tous ces efforts si louables n'ont pourtant pu réussir que dans une faible proportion. On peut constater çà et là des faits extrêmement

remarquables, mais précisément parce qu'ils jurent avec le milieu où ils se passent et les divinités mises en scène. Amoun-Ra en Égypte, Bel Maruduk à Babylone sont glorifiés en des termes ressemblant de fort près à ceux dont se servent les prophètes bibliques lorsqu'ils parlent du Saint d'Israël. La Chaldée posséda des « Psaumes pénitentiaux » rappelant les accents analogues des psalmistes juifs. En Grèce la notion qu'on se faisait de Zeus, d'Athéna, d'Apollon fut l'objet d'une épuration très élevée. Mais, nous l'avons dit, tous ces dieux traînaient toujours derrière eux leurs origines traditionnelles. Leurs mythes, leur culte étaient en désharmonie flagrante avec l'idéal qu'on voulait personnifier en eux. Il fallait une révolution dans l'évolution, une révolution qui mît en tête, en principe, ce qui chez eux était l'ajouté, le latéral et tout au plus le dérivé.

5e Conférence. — *Les religions éthiques.*

Les religions éthiques sont celles, avons-nous dit, qui font de l'observation d'une loi morale la condition essentielle, *sine qua non*, du rapport harmonique de l'homme avec la divinité, parce que l'ordre moral rentre dans l'essence divine elle-même et que dès lors l'immoral est l'anti-divin. Elles peuvent donc être appelées *spiritualistes* par comparaison avec les autres, ou religions de *révélation* parce qu'elles ont des fondateurs pénétrés eux-mêmes de ce principe et considérés comme révélateurs inspirés d'en haut de la religion purifiée qu'ils ont enseignée. Cependant cette dernière façon de les envisager n'est pas sans se heurter contre quelques exceptions.

M. Tiele range dans cette catégorie éthique le judaïsme, le brahmanisme, le confucéisme, l'islam, le mazdéisme, enfin le bouddhisme et le christianisme. Ces deux dernières forment une classe à part en ce sens qu'elles sont sont universalistes *ex professo*. L'islam est demeuré trop arabe pour avoir un droit complet au titre de religion universaliste [1].

1) Ici encore, je me permets de différer de mon éminent ami. L'islam porte sans doute en plusieurs de ses prescriptions fondamentales les marques de son origine arabe, mais le christianisme porte aussi celles de son origine juive et le bouddhisme de son origine indoue. Ce qui fait l'universalisme d'une religion, c'est lorsque ses exigences sont entièrement indépendantes de la race ou de la nationalité. L'islam, dont je ne suis pas du reste un fervent admirateur, rentre dans la définition. Le message divin dont Mahomet se croyait chargé s'adressait aux Arabes d'abord, mais aussi à l'humanité entière, et la plus *arabe* de ses prescriptions fondamentales, le pèlerinage à La Mecque, n'a nullement pour objectif d'annexer les pèlerins à la nationalité arabe.

Toutes ces religions éthiques sont originairement personnelles, proviennent d'un mouvement éthico-spiritualiste dont le promoteur est *quelqu'un*, dût-on, comme on l'a fait quelquefois, révoquer en doute la réalité historique de certains fondateurs, tels que Bouddha et Zarathustra [1]. Dans tous les cas elles sont des produits de l'individualisme en opposition avec la tradition dominante. De là une lutte courte ou prolongée, souvent violente.

On dira que l'idée de révélation est commune à toutes les religions. Soit; mais cette idée se modifie dans les religions éthiques. Les dieux des religions naturistes se révèlent par des *omina et portenta*, des présages et des prodiges. Dans les religions éthiques la révélation consiste dans un enseignement direct, accepté comme provenant de la source divine et, malgré plus d'une survivance, faisant rentrer dans l'ombre les révélations sporadiques des religions antérieures. Au commencement la doctrine dite révélée est fluide, imprécise, mais elle prend peu à peu une forme fixe, présentée comme obligatoire. Celle-ci s'appuie dans la croyance de la postérité sur une collection de documents primitifs qu'on finit par identifier avec la révélation elle-même. De là vient la divinisation d'un livre dont la supériorité dépasse de beaucoup celle qu'on peut attribuer en outre à des écrits très révérés, mais de seconde ligne. Les religions naturistes peuvent avoir aussi des écrits sacrés, mais ce ne sont que des formulaires rituels, magiques plus qu'autre chose, et non des livres canoniques.

L'inconvénient de ce progrès, en lui-même très réel, c'est qu'il engendre le culte de la lettre, et la lettre tue. Avec lui paraît l'intolérance dogmatique. Les religions naturistes avaient bien aussi leur intolérance, mais ce n'était qu'une intolérance *civile*. On proscrivait, à l'occasion, des dieux et des rites étrangers, ou bien l'hostilité déclarée aux dieux et aux institutions religieuses de la cité. Dans les religions éthiques entraînées vers la chimère de l'unité dogmatique invariable, l'intolérance peut prendre des proportions lamentables et remplacer par des *autos-da-fé* les sacrifices humains qu'elles se glorifient d'avoir abolis.

Malgré ces regrettables errements l'institution des Bibles a été en somme des plus favorables au développement religieux en limitant les écarts de la fantaisie individuelle, en perpétuant « le premier amour », en justifiant les protestations contre les abus introduits dans le cours

1) Le brahmanisme peut-il être considéré comme l'œuvre d'un fondateur-révélateur individuel?

des temps, en rattachant le présent au passé, condition de tout progrès durable, en stimulant enfin la réflexion et le travail de la pensée religieuse.

Une autre conséquence de l'apparition des religions éthiques a été la constitution de sociétés religieuses distinctes de l'État et de la masse ambiante (Églises). Dans les religions naturistes l'organisation religieuses coïncide exactement avec celle de la vie sociale. Nous connaissons le rois-prêtres souverains de l'Égypte et de l'Assyro-Chaldée. A Rome, après l'abolition de la royauté, un patricien resta encore *rex sacrorum*, à Athènes il y a toujours l'archonte *basileus*. Il se forma toutefois dans l'antiquité des corporations sacerdotales dont l'influence fut telle qu'elles purent aspirer à dominer l'État. Déjà on peut signaler des associations particulières cherchant à compléter ou même à supplanter la religion vulgaire chez les Polynésiens, les Peaux-Rouges, les Nègres. Dans les religions supérieures nous voyons apparaître des minorités qui prétendent se distinguer de la masse par une pureté de doctrines dont celle-ci est incapable, Esséniens chez les Juifs, Hanyfites en Arabie, Éleusiniens en Grèce, plus tard néo-pythagoriciens, néo-platoniciens; plus tard encore ordres monastiques; enfin, sectes séparées.

L'existence de ces dernières a été favorable au progrès de la liberté religieuse. Les religions éthiques ont pu devenir « Églises d'État », mais n'ont jamais pu se confondre longtemps avec l'État, et ce sont les sectes qui ont émancipé la religion. Nées de l'individualisme, les religions éthiques ne peuvent jamais le renier complètement. En revanche, l'individualisme ne parvient pas à les tuer. Les religions de la nature disparaissent avec les peuples qui les professaient. Une religion éthique survit aux vicissitudes nationales. Dans l'histoire à nous connue, si l'une ou l'autre d'entre elles a vu se réduire ou augmenter le nombre de ses adhérents, pas une seule n'a pu être entièrement extirpée.

Les religions éthiques sont pour nous la plus haute manifestation de la religion dans l'humanité. Mais il serait absurde de prédire que le travail ou l'évolution de l'esprit religieux est arrivé à un terme qu'il ne dépassera pas. Peut-être l'observateur attentif des signes des temps pourrait-il conjecturer la direction dans laquelle il aspire à faire de nouveaux pas en avant. Mais ceci est en dehors de notre champ actuel d'examen, et puisque nous parlons de directions ou de tendances sur le domaine religieux, il importe de préciser, s'il est possible, celles que cet esprit a suivies dans le passé.

6ᵉ CONFÉRENCE. — *Les directions suivies par la religion dans son évolution historique.*

Par « direction » il faut entendre un courant spirituel qui pousse à ses suprêmes conséquences une idée religieuse principale avec plus ou moins de méconnaissance ou d'oubli des autres éléments possibles de la vie religieuse. C'est l'intensité ou la faiblesse d'un tel courant qui font, par exemple, que deux religions de même hauteur peuvent différer grandement dans leur évolution. Le génie du peuple intéressé, son histoire et ses vicissitudes, ses origines sont la raison ordinaire de ces différences.

En règle générale, la direction suivie par une évolution religieuse dépend principalement de la représentation qu'on se fait de son ou de ses dieux, des rapports de l'homme avec eux et aussi du monde phénoménal. Ce n'est pas un travail de déduction philosophique, c'est un sentiment qui s'exprime en images, en doctrines, en actes religieux, et qui marque à son sceau tout le développement.

La philologie comparée, malgré des errements fâcheux et le mal que le dilettantisme lui a fait dans l'opinion, n'en est pas moins arrivée à quelques résultats incontestables, notamment à la répartition des langues en groupes ou en familles. Celles de ces familles que nous connaissons le mieux sont le groupe aryen et le groupe sémitique. La science des religions comparées présente un résultat parallèle, une famille de religions sémitiques, une famille de religions aryennes. Même dans les religions éthiques provenant d'un enseignement personnel, le caractère de famille est toujours visible.

Toute religion est à la fois *théanthropique* (élément divin dans l'homme, affinité de l'homme avec la divinité) et *théocratique* (pouvoir suprême, dominateur, de la Divinité). Aucun de ces deux termes ne peut être absolument sacrifié à l'autre sans qu'une réaction se produise. Mais c'est une question de plus ou de moins. Ce qui domine chez les Sémites, c'est le théocratisme; le principe dominant chez les Aryens, c'est le théanthropisme.

Les noms donnés à la Divinité chez les sémites, El, Ilu, Baal, etc., indiquent déjà cette tendance de l'esprit religieux sémitique. L'homme par rapport à son Dieu est son « serviteur », son « esclave », son « protégé », son « favori », parfois son « chien ». — Il y a plus de variété chez les Aryens répandus sur un plus vaste espace. Les divinités aryennes

reçoivent les noms de *père* et de *mère*. Les noms propres donnés aux enfants expriment le même sentiment. — Chez les Sémites la création provient d'un ordre, de la volonté de Dieu ; chez les Aryens, elle émane de lui. — Le Dieu ou les dieux tout-puissants des Sémites font tout rentrer sous leur pouvoir, même les esprits du mal (comp. le livre de *Job*). La divinité est la cause directe de tout ce qui arrive, le mal comme le bien, il n'est pas de causes intermédiaires. Dans les religions théanthropiques la puissance divine subit une limitation. Les dieux ne restent en possession de leur pouvoir qu'au prix d'une lutte énergique. Le destin aveugle est encore plus puissant qu'eux. Les esprits du mal ont un royaume indépendant. C'est dans les religions de la théanthropie qu'apparaissent les deux idées si différentes et si rapprochées à la fois de l'*apothéose* (l'homme devenant Dieu) et de l'*incarnation* (Dieu devenant homme). Dans les religions théocratiques, l'une et l'autre idée font l'effet d'absurdités scandaleuses. Au contraire, dans les théanthropiques, les mythes de Krishna, de Rama, d'Héraclès, d'Apollon, les légendes de Cyrus, de Zarathustra, de Bouddha, nous montrent la propension à faire descendre la divinité au niveau d'un homme et à élever un homme au rang de Dieu. La divinisation des princes est extrêmement ancienne en Égypte, plus restreinte en Assyro-Chaldée[1]. En Grèce et à Rome il y a des familles princières ou patriciennes d'origine divine. La divinisation des empereurs est un exposant de la même direction religieuse. Dans l'Inde l'homme très pieux devient semblable à la divinité, peut même la dépasser en puissance par la vertu de sainteté. Le bouddhisme qui a divinisé son fondateur est, tout bien considéré, le dernier mot du brahmanisme bien plus que sa négation. Indra et Brahma ne sont plus que des subordonnés du Bouddha.

Au contraire dans les religions théocratiques, à mesure qu'elles se développent, la distance entre Dieu et l'homme va toujours en grandissant. Les « familiers avec Dieu », les « amis de Dieu » appartiennent à un passé très reculé. Plus tard les prophètes honorés de la vision de Dieu tremblent en sa présence et n'aperçoivent que la frange de son manteau. A Babylone les dieux de second ordre ne peuvent entrer dans la résidence des dieux supérieurs. Dans les temples du théocratisme

1) Se rappeler que la science actuelle, tout en reconnaissant le caractère sémitique de la civilisation et de la religion assyro-chaldéenne, regarde le plus souvent comme certain que des influences antérieures, non sémitiques, en ont été le point de départ et en ont modifié la nature.

l'accès du sanctuaire proprement dit n'est permis qu'à un petit nombre de privilégiés, princes ou prêtres.

Remarques analogues sur le culte. Au sein des religions théanthropiques le culte exprime sans doute du respect et de la crainte, mais non sans un certain mélange de familiarité qui confine à l'irrespect. On peut admettre qu'il soit possible de ruser avec la divinité (Prométhée, Numa). On peut observer en particulier ce procédé naïf dans la manière dont on cherche à donner le change aux dieux en matière de sacrifice humain. Dans les religions théocratiques cette abominable offrande est de vie beaucoup plus dure. C'est une erreur d'expliquer cette différence, comme on l'a fait longtemps, en disant que les Sémites sont de nature plus cruels que les Aryens. Ce qui les domine, c'est l'idée du droit absolu de la divinité sur tout ce qu'ils possèdent, même sur ce qu'ils ont de plus cher. Les prophètes hébreux ne persuadaient pas leur peuple, quand ils s'élevaient contre la tradition barbare de l'immolation des enfants. Leur notion de la souveraineté et de la sainteté de Dieu était trop haute pour leurs contemporains.

Ces différences glanées à la surface des deux familles de religions aryenne et sémitique tiennent, comme on peut s'en convaincre aisément, à ceci que dans l'un des deux groupes, le facteur dominant est celui de la souveraineté absolue de Dieu ou des dieux ; dans l'autre, celui de l'affinité de l'homme avec la divinité. Mais quand, des deux côtés, on arrive aux conséquences extrêmes, la protestation et la réaction se produisent. Ce qui prouve qu'il faut travailler à les concillier.

7e CONFÉRENCE. — *Les directions suivies par l'évolution des religions particulières ou dans les groupes de religions étroitement parentes.*

Les définitions malheureuses, souvent proposées par les historiens ou les philosophes, de l'idée centrale qui inspire tout l'ensemble d'une religion déterminée ne sauraient obscurcir le fait que de telles idées centrales existent. C'est là que se trouve le secret des différences caractéristiques qui la distingueront des autres. Peut-on nier, par exemple, que dans la religion de l'ancienne Égypte, l'intérêt, le point de vue, le principe dominateur et inspirateur est celui dont la *vie*, la vie organique du moins, est l'objet? — Dans la religion assyro-chaldéenne, sémitique, mais ayant subi l'influence d'éléments non-sémitiques antérieurs, le principe central est celui de la nature impénétrable de la divinité. — L'Inde et l'Iran ont professé deux religions très voisines, et

dont l'évolution n'en a pas moins été très différente. Ainsi chez les Iraniens une morale pratique, sanctionnée par la religion, s'applique à la vie agricole et régulière, stimule le travail et pousse même à l'acquisition de la richesse par des moyens légitimes. L'ascétisme, la réclusion monastique sont, sinon inconnus, du moins peu estimés. Dans l'Inde, au contraire, la contemplation ascétique, s'éloignant toujours plus de la vie commune, détourne de l'accomplissement des devoirs pratiques de la vie humaine et devient la règle suprême de l'existence supérieure chez les Yogis, les Jaïnas et les Bauddhas. Et tandis que les Iraniens prévoient un avenir où toutes les œuvres d'Angra Mainyu, l'esprit en chef du mal, seront anéanties et où notre terre sera le théâtre du règne incontesté d'Ahura Mazda, l'Indien se trouve de plus en plus amené à voir dans la vie elle-même la cause première de toutes les souffrances dont il ne sera délivré qu'en se perdant au sein de l'Être divin, si ce n'est par l'anéantissement complet. De là ou bien un idéalisme exagéré qui le rend insensible à toute réalité positive, ou bien, par une réaction naturelle, un sensualisme grossier et répugnant. C'est la conséquence des deux principes opposés qui se sont développés parallèlement dans l'une et l'autre religion sur un fond primitif commun, ici la collaboration avec le Dieu de la lumière, de la vie et du bien en vue de la purification finale du monde et de l'esprit; là, effort violent pour atteindre l'Infini par la rupture de tous les liens qui rattachent l'homme au fini; ici, la conciliation de la vie réelle avec l'idéal; là, la prise d possession de l'idéal par la négation de la vie réelle.

Dans le bouddhisme la religion de l'Inde s'est élevée à l'idée d'une rédemption proposée à tous les hommes disposés à en accepter les conditions. Quel que soit le jugement qu'il convienne de porter sur cette rédemption et la méthode à suivre pour en bénéficier, il y a là une notion de l'unité de l'humanité, par conséquent un premier universalisme qui assigne au bouddhisme une très grande place dans le développement religieux général.

Les Grecs et les Romains sont parents en religion. La Grèce a ét l'éducatrice de Rome, d'abord indirectement par l'intermédiaire des Étrusques, puis directement. La religion hellénique est essentiellement une religion du beau. Les Hellènes furent par excellence une nation d'artistes, de poètes et de penseurs. La Grèce antique fut individualiste. Les sacerdoces n'y exercèrent jamais qu'une influence restreinte ou participèrent eux-mêmes au mouvement des esprits. — A Rome au contraire, ce qui prédomine, c'est l'idée de la communauté, de la collectivité.

Les dieux sont à chaque instant de pures abstractions. La mythologie indigène est très pauvre. On a un sentiment profond de ce qui est général dans le particulier. L'individu doit se consacrer entièrement à la cité. Peu d'imagination, peu de philosophie, mais un sens pratique merveilleux, le goût de la simplicité claire et un talent incomparable d'organisation. Les deux religions-sœurs se distinguent, l'une par son idéalisme esthétique, l'autre par son réalisme.

Il est à noter que ces deux directions ont pu se manifester au sein du même peuple comme deux tendances d'une même religion nationale. Le confucéisme et le taoïsme en Chine en fournissent un exemple remarquable. Le christianisme a vu se développer à la fois un ascétisme hostile au monde et à la vie du monde, et des efforts persistants pour concilier les exigences de son principe religieux avec celles de la vie pratique.

Toutes ces observations tendent à montrer que l'évolution religieuse est chose très compliquée et qu'elle ne se déroule ni en ligne droite ni harmoniquement. Les réactions provoquées par les conséquences extrêmes des différents principes admis sont ordinairement des retours violents vers un autre extrême. Le seul véritable remède serait une conciliation rétablissant l'équilibre par la coopération des tendances diverses. La loi du progrès est dans la synthèse bien plus que dans les antithèses.

Ce qui est une confirmation anticipée de cette conclusion, c'est ce que l'histoire nous apprend en nous montrant que lorsque deux évolutions, auparavant dominées par une direction différente, viennent à se rencontrer, il en résulte une forme de religion plus élevée. Cette règle trouve son application dans l'histoire du mazdéisme, du judaïsme, du gréco-romanisme. L'hellénisme lui-même procède pour une bonne part de l'orient. Le christianisme historique, où s'est opérée la fusion de tant d'éléments sémitiques et helléniques, en est la démonstration éclatante. C'est cette convergence qui a manqué au bouddhisme.

8e Conférence. — *Lois de l'évolution religieuse.*

Ces lois existent-elles ? Sommes-nous en état de les formuler ? Quelque modestie qu'il convienne d'apporter à une étude encore aussi neuve, il en reste pas moins qu'il faudrait renoncer à l'idée même de la « science religieuse » s'il fallait répondre négativement et sans appel à ces deux questions. Une pure accumulation de faits n'a jamais satisfait l'esprit humain.

La première question à élucider consiste à savoir qu'elle influence le développement ou le progrès sur d'autres domaines peut avoir sur le développement religieux. Il ne faut pas même exclure du champ d'examen ce qu'on appelle le progrès matériel. Au fond ce progrès dit matériel n'est autre chose que celui de l'esprit s'appliquant aux conditions matérielles de l'existence. Seulement il est visible qu'il agit moins directement que, par exemple, le progrès philosophique et moral. Pour simplifier la tâche, adoptons l'expression générale de civilisation.

Une opinion assez répandue veut que la civilisation soit toujours fatale à la religion et que, si on la laissait faire, elle mettrait fin à toute religion. Ce point de vue est erroné, mais il s'explique. En rendant la vie plus douce, plus confortable, plus riche, la civilisation peut engendrer le matérialisme pratique, ennemi de tout idéal. Une science incomplète et présomptueuse peut s'imaginer qu'elle remplacera la foi et résoudra tous les problèmes qui sollicitent l'esprit. Il y a aussi une grande étroitesse de vues dans un tel jugement. On croit que la religion s'en va parce que la forme particulière à laquelle on était attaché par la tradition et l'habitude perd insensiblement de sa puissance et de son attrait. De là la fréquence dans l'histoire religieuse de ces mouvements de rupture avec la civilisation relative d'un temps donné et dont l'un des plus curieux exemples est celui qui nous est fourni par les Récabites dont il est parlé dans l'Ancien Testament.

Ce qui est beaucoup plus vrai, c'est que le progrès religieux, comme tous les développements, comme toutes les croissances, a pour procédé l'*assimilation*, qui n'est ni une simple adjonction d'éléments étrangers au corps vivant, ni une absorption de ce corps par ces éléments, mais la mise à profit et la transformation de ceux-ci au bénéfice de l'être vivant qui grandit et se fortifie par l'appropriation de ce qu'ils contiennent de salutaire et de vivifiant. Ainsi le progrès de l'esprit favorisé par le développement de la civilisation amène à la purification de l'idée que l'homme se fait de Dieu. La crainte puérile est remplacée par la confiance, la servitude par la consécration libre de soi-même.

Il faut remarquer ici que les actes religieux proprement dits, et par conséquent le culte, ne suivent que très lentement la marche de la civilisation. Ils sont en réalité plus tenaces que le dogme. Celui-ci se transforme presque sans qu'on s'en aperçoive jusqu'à ce que l'écart devienne si grand que la négation s'impose. Souvent on maintient révérencieusement dans les sanctuaires ce qu'on n'oserait plus étaler sur la place publique (symboles inconvenants, obscènes, rites grossiers ou

cruels, qui, imités dans la société, tomberaient sous le coup des lois). Il y a là un des obstacles les plus fréquents au progrès religieux. David rencontre chez les plus dévots une opposition déclarée à son projet de remplacer la tente mesquine de Jahvé par un temple. Périclès échoue dans ses efforts pour épurer le culte d'Athènes par l'art. Dans une société qui s'accommodait de tant de formes religieuses différentes, il suffit que les Juifs et les Chrétiens s'adonnassent à un culte qui rompait avec les habitudes séculaires pour qu'on les prît pour des athées capables de toutes les noirceurs. On a pu le dire, c'est dans la religion que la civilisation pénètre le plus lentement.

Pourtant l'unité de l'esprit humain fait que, sur ce domaine comme sur les autres, satisfaction lui est donnée tôt ou tard. Le dualisme à la longue lui est insupportable. C'est pour cela que dans la même période, quand ce dualisme se fait sentir, il en est qui persistent opiniâtrément dans leur attachement au passé religieux, tandis que d'autres se détachent de toute religion. Mais entre ces deux extrêmes l'esprit continue de marcher. En deux mots, l'évolution progressive de la religion est un des accomplissements nécessaires de l'évolution humaine en général qui tend à la civilisation. Elle est à la fois exigée et favorisée par elle.

La première conséquence à tirer de ce premier aperçu, c'est que l'isolement est fâcheux. En règle ordinaire la vie sociale, la vie commune est une condition du progrès religieux, tant pour l'individu que pour la société. C'est pourtant sur le terrain religieux que se révèle un phénomène dont la nature exceptionnelle semble s'élever à la hauteur d'un démenti de la règle que nous formulons. Nulle part plus que sur ce domaine l'exclusisme, l'effroi du contact, de la coexistence, de la comparaison permanente ne se sont prononcés avec plus d'intensité. Nous n'avons pas besoin de rappeler les lugubres annales de l'intolérance religieuse. Pourtant les faits historiques sont là pour mettre en pleine lumière la loi de progrès que nous venons d'énoncer. Le peuple qui passe pour avoir été de propos délibéré le plus fermé à toute influence du dehors, le peuple d'Israël, a été en contact très réel avec les dieux et les mythologies des principales religions de l'antiquité, avec l'Égypte, la Phénicie, la Chaldée, les Perses, les religions grecque et romaine. S'il ne leur avait fait que des emprunts, le résultat eût été sans valeur. L'emprunt pur et simple est stérile, mais il n'en est pas de même de l'assimilation qui s'approprie des éléments nouveaux par un travail spécial d'intussusception. Il est même utile d'observer qu'une religion supérieure peut tirer son profit de son contact avec une religion infé-

rieure, de même que dans la vie individuelle un homme distingué manque d'un élément très désirable de culture lorsqu'il ignore la vie, les idées, les sentiments des classes inférieures.

On peut donc poser comme une seconde loi que, l'aptitude et le génie spécial des hommes et des peuples mis à part, le développement d'une religion est dû à l'excitation des consciences par le contact avec d'autres développements soit supérieurs, soit inférieurs. La religion qui se développe le plus est celle qui est à même de s'assimiler ce qui est vraiment religieux chez les autres. De là enfin ce corollaire : Ce qui favorise le plus le développement religieux, c'est la faculté du libre échange avec toutes les manifestations du sentiment religieux.

On objectera qu'une telle latitude risque d'enlever toute saveur à la propre religion de celui qui s'y abandonne et que cette perpétuelle comparaison doit engendrer le scepticisme et l'indifférence. On a pu voir, au contraire, des partis religieux dont l'isolement faisait la force. Cette force était-elle durable? Toute croissance est une lutte et toute lutte expose à des dangers. Mais quand un principe est vrai, vivant et vigoureux, il sort victorieux des comparaisons et des conflits. L'esprit doit être assez fort pour dominer les choses sans se laisser absorber par leur complexité.

9e CONFÉRENCE. — *Du rôle de l'individu dans l'évolution religieuse.*

Certaines théories philosophiques ont beaucoup trop rabaissé l'action individuelle dans le développement des religions en faisant de ce développement quelque chose d'inconscient, de collectif et d'impersonnel. En réalité pourtant le développement religieux n'a pu avoir d'autre cause que celui des hommes religieux eux-mêmes.

Il est vrai que les individualités ont besoin pour se fortifier de participer à l'évolution générale. Dans les couches inférieures de l'humanité, les individus diffèrent peu les uns des autres. Aussi chacun d'eux exerce-t-il peu d'action sur ses congénères. Cependant les progrès accomplis dans la préhistoire ont bien dû germer d'abord dans le cerveau de quelqu'un. Cette évidence a frappé tellement d'autres esprits observateurs que, tombant dans un excès opposé, tandis qu'autour d'eux on annulait l'œuvre elle-même du génie en lui substituant celle des masses, ils ont voulu que tout dans l'histoire fût l'œuvre exclusive de personnalités géniales. La vérité doit se trouver entre ces deux extrêmes.

Les plus grands génies sont enfants de leur peuple et de leur temps, et ce qu'ils donnent à l'humanité n'est jamais absolument nouveau. Or-

dinairement ils ont des précurseurs. Mais cela ne signifie pas, comme le voudrait Hegel, qu'ils ne sont que les instruments passifs de l'esprit universel ; ou, comme l'a prétendu Buckle, qu'il ne faut voir en eux que des *mediums*, des miroirs où se réfléchissent les idées se développant elles-mêmes ; ni même, comme l'a dit Macaulay, que tout génie se ramène à la faculté d'exprimer avec plus d'aisance et de vigueur les idées des autres. Il y a dans les hommes de génie une poussée intérieure, individuelle, dont ils ne prévoient pas toujours eux-mêmes les conséquences, et leur soumission à la voix intérieure n'est pas la même chose que l'absence de volonté. Il y a toujours dans le génie, au dessus de ce qu'il peut tenir du milieu dont il sort, un *quid* qui ne s'explique pas par les antécédents et qui est la source de son action sur l'humanité. Il y a une individualité qui lui permet, non seulement d'annoncer du nouveau, mais encore d'éveiller un esprit nouveau. Ce n'est pas tout ce qu'il dit, c'est son *moi* qui est nouveau.

On a laborieusement tâché de démontrer que l'enseignement de Jésus n'était pas original, qu'il existait déjà à l'état sporadique chez quelques rabbins et dans la philosophie grecque. Les parallèles invoqués sont loin d'être toujours indiscutables. Ils le seraient qu'il resterait toujours ces deux faits prépondérants : 1° ces vérités sporadiques forment désormais un ensemble déduit d'un seul grand principe; 2° une personne a réalisé ce principe et créé par là un foyer de ferveur et d'enthousiasme qui a rayonné sur les siècles et les espaces. Il faut toujours que le Verbe devienne chair pour se rendre sensible aux cœurs.

On dira que l'action que nous attribuons à quelques personnalités d'élite provient de l'idée que nous nous faisons d'elles. Nous les idéalisons. Les légendes les exaltent, les surnaturalisent, de telle sorte que ce n'est pas leur personne, c'est une création de notre imagination qui agit sur le monde. — Cela n'empêche que ce sont elles pourtant qui ont suscité la vie nouvelle. Leur idéalisation elle-même suppose qu'elles se sont distinguées par des dons éminents, force morale, puissance d'expansion, intuitions pénétrantes. — Ou bien on prétendra que leur personnalité provoque des oppositions invincibles. Les partisans de la religion dominante et d'autres personnalités aussi bien douées s'élèvent contre le génie novateur, rendent une vitalité inattendue à l'ancien régime, et par conséquent le progrès religieux, loin d'être favorisé par l'action personnelle, est par le fait entravé, retardé par son intervention. Nous pensons au contraire que ces oppositions lui sont indispensables. C'est grâce à elles qu'il déploie sa vraie nature et sa fécondité.

On peut affirmer malgré tout la continuité de l'évolution religieuse à travers les variations, les apparitions et disparitions successives, les vicissitudes historiques. L'auteur croit pouvoir ici en appeler aux rapports entre elles des nations de la haute antiquité, l'Assyro-Chaldée, l'Égypte, la Chine, et même il ne recule pas devant l'hypothèse que la philosophie et la religion de l'Inde ont agi sur la genèse du néo-pythagorisme et du néo-platonisme. Mais lors même que ces influences seraient imaginaires, le fait lui-même de l'évolution religieuse n'en est pas moins évident. Il est non moins certain que l'on peut signaler des temps de stagnation et même de recul. Tel notre moyen âge. Cependant, quand on les étudie de près, ces stagnations sont plus à la surface qu'au fond des choses. L'esprit continue son œuvre latente, et c'est alors que revient plus marqué le rôle des personnalités réformatrices.

En résumé, l'évolution religieuse s'opère par des actions personnelles, parce que la religion est ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme. Des esprits religieux-créateurs impriment leur sceau sur une longue période de développement. La vie religieuse se condense et se concentre en eux pour rayonner de là sur les siècles suivants.

C'est ainsi qu'il faut concevoir la grande loi de continuité du développement religieux.

10e Conférence. — *En quoi consiste essentiellement l'évolution religieuse.*

Constater le fait lui-même d'une évolution, ce n'est pas la même chose qu'en déterminer l'essence. Lorsque nous décrivions les phases successives et les directions de la religion tout le long de l'histoire, nous réunissions les données multiples dont nous devons tâcher de dégager l'unité latente ou la loi principale de laquelle tout le reste dépend. C'est une étude plus difficile encore que tout ce qui précède, et c'est avec la plus aimable modestie que le professeur de Leide propose le résultat de sa recherche comme un essai, un essai bien intentionné, et qui dans tous les cas pourra aider à se rapprocher du but désiré.

Ce n'est pas que mainte réponse n'ait été déjà donnée à la question.

Pour les uns, le progrès de la religion n'est autre chose que le progrès en moralité. La religion progresse exclusivement dans la mesure où elle devient plus ethique. Assurément il y a une étroite parenté entre la religion et la morale. Pourtant ce sont par elles-mêmes deux sphères distinctes. Il est vrai encore que toutes les grandes religions ont eu pour

point de départ un mouvement moral. Mais il est illogique de confondre le moteur avec le résultat du mouvement. D'autres genres de progrès sur les domaines, par exemple, de la science, de l'art, de la philosophie. ont fait aussi l'office de propulseurs religieux, mais la religion ne s'est identifiée avec aucun d'eux.

Pour d'autres, le progres religieux consiste à s'élever toujours plus du sensible au spirituel. Il y a certainement dans ce point de vue une part de grande sérité. Mais ce ne peut être toute la vérité. Nous ne sommes pas de purs esprits. La religion parfaite doit plutôt aboutir à l'harmonisation de la nature sensible et de l'esprit. Isoler de la religion en soi toute notion représentative de l'Être divin, tout acte proprement religieux, par conséquent toute espèce de culte, équivaudrait, nous le craignons, à lui signifier son congé. Une telle direction aboutirait fatalement à faire de la religion la négation du monde réel, ce qui ramènerait le dualisme avec sa guerre perpétuelle que l'esprit humain ne sait pas indéfiniment supporter.

Ailleurs encore on pense que le progrès religieux consiste dans la domination de plus en plus exclusive de la religion sur l'humanité entière et tout ce qui fait sa vie. Mais il est facile de se rendre compte que cette domination absolue n'inclut pas du tout nécessairement le progrès de la religion elle-même. Cette théorie part de l'idée que la religion est une quantité fixe et invariable, qui n'évolue pas. Il y a eu des religions qui ont étendu très loin l'aire de leur domination. Il serait difficile de dire que cette extension ait été favorable au progrès de l'humanité, au progrès lui-même de la religion en soi. Ces conquêtes imposantes se sont régulièrement terminées par un traditionalisme superstitieux, un sacerdotalisme asservissant, par l'extinction de l'esprit. La religion pure doit libérer, non pas asservir.

Ou bien on a dit encore que le progrès en religion consiste dans le pouvoir croissant d'éveiller toujours plus puissamment l'émotion religieuse, et on a prétendu éclaircir cette assertion en la rapprochant du fait que, depuis l'antiquité, l'importance de la musique en comparaison des autres arts a été toujours en grandissant. Mais, quand on y réfléchit, on ne tarde pas à voir qu'il ne peut s'agir là que d'un progrès numérique. Le nombre des exerçants et des amateurs de musique a pu augmenter, rien ne permet de dire que la puissance de la musique sur ceux qui la cultivent a grandi. De même la puissance émotive de la religion n'est pas plus grande aujourd'hui qu'elle ne l'était dans l'âme d'un psalmiste juif ou d'un pieux pèlerin bouddhiste ou chrétien. Il faut

que la religion elle-même suive le développement général pour conserver sa puissance sur l'esprit.

Essayons de trouver une solution plus satisfaisante en recourant à une méthode plus inductive.

Si nous repassons les phases et les directions de l'évolution religieuse, nous voyons facilement qu'elle va d'abord de l'uniformité à la différence toujours plus grande. Il y a une immense variété apparente de religions naturistes-animistes. En réalité cette variété se résume en uniformité monotone. C'est toujours le même thème qui se retrouve sous d'innombrables variations. L'esprit humain à ses débuts se ressemble étrangement sur toute la face de la terre. Il y a des coutumes, bizarres à nos yeux, logiques du point de vue animiste, dont on constate l'existence chez les Polynésiens et les Peaux-Rouges, chez les Esquimaux et les Hottentots, et dont on peut poursuivre les survivances jusque chez les Mazdéens de l'Iran et dans les fonctions du *flamen dialis* à Rome.

Au dessus de cette couche confuse et en quelque sorte chaotique, le nombre des religions s'accroît parce qu'il se forme de grands États réunissant des groupes de tribus dont la religion devient celle d'un peuple ou de l'État. Nous rappelons la distinction que nous avons établie entre les religions *théanthropiques* et les religions *théocratiques* (Aryens et Sémites). De plus, les nations primitives se ramifient en branches, de nouvelles nations et avec elles de nouvelles religions se constituent. De là, des ressemblances provenant du fond commun originel et des différences tenant à la diversité des milieux. Les religions éthiques, même lorsqu'elles ont la même Bible, présentent des différences plus nombreuses et plus tranchées encore. Il y a plus de différences entre les diverses sectes chrétiennes qu'entre Homère et le Véda. De toutes les religions le christianisme est la plus divisée, et des deux grandes Églises rivales qui se partagent l'Occident et le Nouveau Monde, celle que nous considérons comme la plus avancée est aussi la plus divisée. L'évolution religieuse marche donc de l'unité à la pluralité. La *différentiation* lui est essentielle.

Mais, chose à noter, au milieu et au travers de ces différences croissantes, on discerne aussi une tendance constante à l'unité. Il ne s'agit pas ici des efforts tentés pour la fonder ou la rétablir dans un intérêt et par des mesures politiques. Nous pensons surtout à ce qui s'est fait librement et religieusement dans cette intention. Par exemple, dans l'antiquité, les cérémonies périodiques d'Olympie et de Delphes attestent ce besoin d'unité pour ce qui concerne les peuples hellènes. L'ambition

suprême de l'Église romaine, qui a tant sacrifié au principe d'unité, est la manifestation la plus imposante historiquement de cette direction de l'esprit religieux. C'est un hommage rendu à l'espérance que la religion aura pour fin l'union de tous les adorateurs d'un seul et même Dieu. On peut le reconnaître, même quand on n'admet pas que cette Église possède le véritable principe de cette unité. Ailleurs on recherche dans les types divers de religion et d'Église ce qui rapproche, ce qui unit, plutôt que ce qui divise, et de nos jours bien des essais dans ce sens ont été proposés.

Il faut donc, à la différentiation qui suit le progrès religieux, joindre comme essentiel à l'évolution religieuse la tendance à l'union, et l'on peut résumer le cours du développement religieux comme il suit : Du mélange inorganique primitif se détachent quelques groupes plus développés au sein desquels des cultes auparavant distincts opèrent leur fusion. Il en résulte une unification relative parallèle à la différentiation croissante. Ces deux phénomènes, réunion et séparation, formation de grandes unités donnant lieu à des différences nouvelles, puis à de nouvelles fusions, sont également essentiels. Dans l'ensemble on peut dire que le particularisme diminue et que l'universalisme, conscient ou inconscient, grandit.

Prenons l'idée de Dieu pour éclairer ce que cette théorie a peut-être d'obscur. A l'origine il n'y a ni vrai polythéisme, ni monothéisme, ni hénothéisme. Il y a une croyance partout répandue à un monde nébuleux, mal défini, d'êtres surnaturels et d'esprits en nombre illimité. Le véritable polythéisme commence lorsque les caractères des différents dieux sont plus strictement définis, quand leurs noms naturistes ou honorifiques deviennent des noms propres, dont le plus souvent on ne comprend plus le sens primitif. De là des différences très accentuées. Mais la recherche de l'unité se révèle quand on stipule l'existence d'un Dieu suprême ou du moins supérieur à tous les autres ; ou bien, quand on conçoit un genre de perfection divine qu'on applique successivement à toutes les divinités prééminentes. C'est ce qui a donné lieu à l'ancien adage *Numina nomina*. Les Grecs appellent du nom de Zeus les dieux suprêmes de toutes les religions étrangères et retrouvent chez elles leur Apollon, leur Aphrodite, leur Artémis, leur Héraclès. En Assyrie et en Égypte on peut signaler des souverains qui veulent faire de leur dieu favori le seul Dieu adorable. Malgré la force d'inertie et même la résistance active du polythéisme, le monothéisme gagne partout du terrain. Dans l'Iran les anciens dieux deviennent les subordonnés d'Ahura

Mazda. Le bouddhisme, l'islamisme, le christianisme connaissent des *saints*, ils n'en font plus des dieux.

On peut faire la même observation sur les variations du culte. L'action des sacerdoces et des docteurs travaille à le développer, à l'enrichir (brahmanes, prêtres, rabbins, etc.). Mais le formalisme et même l'affaiblissement de l'esprit sont trop souvent le terme fatal de l'exagération des pratiques cultuelles, et au bout d'un temps surgit la réaction contre un ritualisme asservissant ou endormant. On éprouve le besoin d'une simplification de la vie religieuse proprement dite. Il s'élabore des *Lois*, progrès sensible sur l'anarchie antérieure. Mais le temps vient où l'on est frappé de leurs incohérences, de l'absence d'un principe fondamental qui les domine et les pénètre. On distingue des commandements principaux, essentiels, supérieurs à tous les autres. Viendra plus tard la notion d'un seul commandement suprême qu'un seul mot exprime : aimer.

Par conséquent, dans l'histoire des religions vue de haut, l'unité morale marche de pair avec la différentiation.

Observons que l'esprit humain suit une marche parallèle dans les autres sphères d'activité où il se déploie : la science, l'art, la vie sociale. Primitivement tout est confondu; puis chacune de ces branches de la vie de l'esprit arrive à se constituer un domaine indépendant. Chacune s'émancipe de la religion, de même que la religion doit refuser de s'identifier avec une quelconque d'entre elles. Par exemple, elle s'émancipe de l'État après avoir longtemps recherché son appui ou plutôt prétendu à ne faire qu'un avec lui. L'unité brisée se reconstitue sur une meilleure base, quand on comprend que la religion, l'art, la science, l'État sont appelés à se rendre de mutuels services en respectant leur autonomie réciproque. Il y a pour les unir sans les assujettir à l'une d'entre elles un principe qui les contient toutes, le principe de l'esprit lui-même qui ne jouit d'une vie complète qu'à la condition de cultiver tous les champs d'activité qu'il a pour mission de féconder. Ceux des croyants qui, pour divers motifs, regrettent le temps où la religion ou plutôt leur religion régnait en souveraine sur la société entière et toutes les manifestations de la vie privée et publique finiront par reconnaître que, si la religion se rabaisse quand elle s'asservit à une autre puissance, elle doit la liberté à ce qui n'est pas elle.

En quoi donc consiste essentiellement le développement religieux? Pourquoi l'homme ne se tient-il pas toujours pour satisfait des formes religieuses existantes? Pourquoi, après avoir brisé l'unité, cherche-t-il à la reconstituer d'une autre manière et très particulièrement en lui-

même, pour que sa religion soit harmonique avec les autres besoins de son esprit? Il n'y a qu'une réponse possible à cette série de questions qui s'engendrent mutuellement : c'est parce que l'homme grandit en conscience religieuse.

Mais, nous le rappelons en terminant, l'auteur n'a, dans tout ce qui précède, envisagé l'évolution religieuse que du dehors. C'est sa *morphologie* qu'il a tâché d'esquisser. Il essaiera dans une seconde série de dégager ce qui est essentiel et permanent dans la religion en soi. C'est ce qui permettra d'en déterminer l'origine avec quelque confiance dans la vraisemblance du résultat.

Nous avons achevé le travail d'analyse que nous avions promis. Ce n'est pas sans regret que nous avons dû élaguer plusieurs morceaux à la fois brillants, pleins de substance érudite et d'une grande force démonstrative, mais dont la reproduction nous eût forcé de dépasser les limites d'un article de *Revue*[1]. Nous espérons pourtant avoir donné un aperçu fidèle de cet ouvrage qui pourra être dépassé, mais qui, dans notre conviction, fera époque. En dehors des deux ou trois points où nous avons noté quelques divergences de vue — qui d'ailleurs ne touchaient pas au fond des idées — notre seule critique se résumerait en ceci que parfois, surtout dans les dernières conférences, le raisonnement nous a paru un peu flottant, manquant jusqu'à un certain point de cette rigueur qu'on aimerait à toujours trouver dans les exposés théoriques, mais qu'il est peut-être encore impossible de lui donner dans l'état actuel de nos connaissances. En tous cas les connaisseurs, ceux-là mêmes qui seraient tentés de soulever plus d'objections que nous ne l'avons fait nous-même, conviendront que le premier essai de philosophie de l'histoire religieuse tirée essentiellement de cette histoire elle-même est au plus haut degré instructif et suggestif. L'auteur, avec une modestie qui n'a d'égale que son talent, n'élève pas plus haut ses prétentions. Nous sommes d'avis qu'il est trop modeste, et nous attendons avec un vif intérêt la seconde partie qu'il nous a annoncée.

A. Réville.

1) Nous avons aussi passé très rapidement, quand nous ne les avons pas simplement supprimés, sur quelques développements qui nous paraissent avoir été commandés par l'auditoire spécial que le conférencier avait devant lui à Edimbourg.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Sabatier. **Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.** — Paris, Fischbacher; 1897; 1 vol. in-8° de xvi et 415 p.

La plupart de nos lecteurs connaissent déjà le livre magistral de M. A. Sabatier, qui a été annoncé ici-même lors de son apparition (*Revue*, t. XXXV, p. 157). S'il s'en trouvait qui ne l'eussent pas encore lu, je me permettrais d'insister très vivement auprès d'eux pour qu'ils le lisent sans attendre davantage. Pour la connaissance et l'appréciation d'ouvrages de ce genre, aussi riches en idées fécondes et en observations suggestives, aucun compte rendu, aucune analyse ne sauraient remplacer la lecture directe, accompagnée d'un travail de réflexion individuelle. En tous cas le présent compte rendu n'a aucunement la prétention de fournir aux gens pressés une analyse détaillée qui puisse remplacer pour eux le commerce personnel avec l'auteur, en leur apportant le résumé de ses recherches et de sa pensée. Il irait ainsi à une fin diamétralement opposée à celle qui me paraît seule désirable.

Le principal avantage qu'il y a pour nous à parler d'un tel livre un assez long temps après sa publication, c'est de pouvoir constater le succès considérable et le retentissement qu'il a eus, soit en France, soit à l'étranger. Nous avons pu recueillir des témoignages nombreux de l'impression profonde qu'il a produite dans une partie du clergé catholique comme dans le monde protestant, dans l'Université comme dans les milieux littéraires, et le fait seul qu'il en paraîtra bientôt des traductions en plusieurs langues étrangères atteste de quelle façon il a été apprécié hors de France. Quand on sait combien il est difficile à un auteur qui s'occupe chez nous de science religieuse, de vaincre l'ignorance volontaire du monde religieux, d'une part, l'indifférence superficielle du

public général, d'autre part, on peut se rendre compte de ce que vaut un pareil accueil. Mieux que toutes les appréciations individuelles, il assigne sa véritable place à l'œuvre de M. Sabatier.

L'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* constitue, en effet, une tentative très originale dans la littérature scientifique française et qui, jusqu'à présent, en dehors de cercles restreints et strictement confessionnels, n'a guère été affrontée. Il semblait que l'Angleterre et l'Allemagne, surtout, fussent les seuls pays où une pareille entreprise fût possible. Ce n'est pas un médiocre témoignage du grand essor que la science de la religion a pris en France dans le dernier quart de ce siècle, que la production d'une œuvre pareille et l'accueil qui lui est fait. Il y a là un encouragement pour l'ordre tout entier de nos études, auquel — nous l'espérons — l'autorité acquise par M. Sabatier apportera de nouvelles recrues, et une garantie nouvelle que la France saura ne pas méconnaître la place qui revient à ces études dans l'encyclopédie des sciences humaines.

Pour mener à bien une œuvre d'initiative aussi hardie, il fallait un ensemble de qualités dont l'association n'est pas commune ni chez nous ni ailleurs : d'abord, évidemment, des qualités scientifiques, la connaissance de l'histoire religieuse, l'habitude de la spéculation métaphysique, la familiarité avec les grands systèmes théologiques aussi bien que philosophiques du passé chrétien et de la pensée contemporaine; mais, ensuite et d'une nécessité non moins stricte, l'expérience religieuse personnelle, la conscience intime et directe des réalités de la vie religieuse, de la piété et de la foi. Il fallait, d'une part, une dialectique forte et ne se laissant pas détourner par les faciles séductions de la rhétorique ou du sentiment, l'esprit critique, c'est-à-dire la méthode strictement scientifique qui contrôle sévèrement les faits et les observations, d'autre part, ce que l'on appelle la faculté mystique, c'est-à-dire la faculté de voir et d'analyser les réalités spirituelles, intérieures, de la conscience religieuse. Voilà déjà deux ordres de qualités que l'on trouve rarement réunies dans la même individualité. Mais, pour réussir, il fallait plus encore : l'œuvre produite par la collaboration de ces aptitudes qui volontiers s'excluent, ne devait pas être un livre d'école, un gros volume très intéressant pour des spécialistes; il fallait que son auteur ne fût pas seulement un savant de cabinet. vivant au milieu de ses livres. à l'écart de la société réelle ou ne la connaissant qu'à travers des études sociales. Il devait avoir le plein contact avec l'âme moderne, avec les impressions, les sentiments et les besoins infiniment complexes de ses

contemporains, connaître par une expérience directe le monde religieux actuel, non pas seulement dans telle confession spéciale, mais dans toutes ses confessions officielles, bien plus, dans la variété de ses aspirations religieuses étrangères et supérieures à toutes les classifications ecclésiastiques. Il fallait, enfin, être capable de présenter un sujet nécessairement austère et parfois d'intelligence difficile, sous une forme qui fût claire sans sacrifier aucun élément de la pensée, grave et digne comme l'exigeaient les questions traitées et néanmoins captivante et propre à frapper les esprits moins familiarisés avec ce genre de lectures. M. Sabatier, théologien érudit, rompu à la critique historique et philologique, homme d'une foi religieuse profonde, également initié à la vie intime des églises et à la grande vie sociale par les nombreuses fonctions qu'il remplit, soit à la Faculté de théologie, soit à l'École des Hautes-Études, soit dans les conseils de l'Université, soit dans la rédaction de quelques-uns des organes les plus importants de l'opinion publique actuelle, a su concilier toutes ces exigences d'une manière remarquable. Et c'est là ce qui donne à son œuvre un cachet à part, une puissance de rayonnement vraiment générale. J'en ai causé avec des philosophes qui avaient été frappés de la vigueur de sa pensée; avec des lettrés qui étaient tout émus par la poésie savoureuse qui jaillit à chaque instant sous sa plume; avec de toutes jeunes filles de mes élèves qui avaient consacré une partie de leurs vacances à le lire. Partout j'ai recueilli la même impression : c'est un beau et bon livre, un livre puissant.

Est-ce à dire que tout le monde soit d'accord avec M. Sabatier? Assurément non. Les questions traitées sont de celles sur lequel l'accord ne se fera vraisemblablement jamais entre les hommes, parce que la part de la subjectivité individuelle y est trop prépondérante. M. Sabatier nous dit lui-même qu'il a fait dans cette *Esquisse* sa confession intérieure et personnelle, et c'est cela même qui rend son livre si vivant. « Entre le désir impérieux de savoir et l'invincible besoin de croire et d'espérer, je n'ai pu me résigner, dit-il, à vivre dans l'insouciance ni me résoudre aux solutions exclusives et violentes auxquelles j'ai vu tant d'autres avoir recours » (p. 4). « Aujourd'hui, ajoute-t-il quelques lignes plus loin, je me sens plus religieux que dans ma jeunesse et je voudrais être plus chrétien » (p. 5). De là procède tout l'ouvrage. M. Sabatier a voulu se rendre compte de ce qu'est la religion, de ce que c'est que d'être chrétien. Dans une première partie il se demande pourquoi l'homme est religieux, et il répond à la question par une analyse psychologique du sentiment religieux, de la révélation, du miracle et de l'ins-

piration, par une analyse sommaire du développement religieux de l'humanité. La seconde partie traite du christianisme suivant une méthode analogue : on y voit d'abord les origines de l'Évangile, ensuite une analyse de l'enseignement de Jésus à l'effet de dégager le principe de l'Évangile qui sera l'essence du christianisme; enfin dans un nouveau tableau historique, d'un dessin large et puissant, il nous montre les altérations et les expressions successives de cette essence chrétienne à travers l'histoire, dans le messianisme, le catholicisme et le protestantisme. La troisième partie est un complément de la seconde. Après avoir exposé en quoi consiste l'essence du christianisme, M. Sabatier a dû s'expliquer avec ceux qui ne la comprennent pas de la même manière, tout spécialement avec ceux qui identifient la religion avec le dogme. A cet effet, il nous donne d'abord une analyse critique de la notion du dogme, en second lieu un admirable tableau de la vie des dogmes et de leur évolution historique, enfin une détermination du rôle que le dogme doit remplir à l'égard de la religion, dans les églises et en face de la philosophie. Mais en réalité le différend entre M. Sabatier et les traditionalistes dogmatiques procède d'une divergence plus profonde qu'une simple opposition de jugement sur la valeur du dogme. Ils partent d'une conception de la connaissance différente de la sienne. Aussi le livre se termine-t-il par l'exposé de la théorie critique de la connaissance religieuse, qui nous donne en réalité la clef de tout ce qui précède. La connaissance religieuse, en effet, est symbolique, c'est-à-dire nécessairement inadéquate à son objet, parce que l'objet de la religion est transcendant, alors que notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse reste donc nécessairement soumise à la loi de transformation qui régit toutes les manifestations de la vie et de la pensée humaines. Le symbolisme religieux reste en droit, comme l'histoire nous prouve qu'il l'est en fait, soumis à des interprétations nouvelles.

Telle est, résumée à grands traits, la dialectique interne du livre. L'auteur, on le voit, est bien loin d'avoir abordé tous les sujets qui rentrent dans une philosophie complète de la religion. Tel n'était pas son projet. Il serait également inexact de se représenter que tout soit nouveau dans les idées exposées par M. Sabatier. Il serait le premier à nous rappeler, s'il le fallait, tout ce qu'il doit à des penseurs chrétiens antérieurs comme Schleiermacher ou à la vaillante légion des théologiens et des historiens modernes qui ont étudié, avec la sévère méthode de la

critique historique, l'histoire des religions et les origines du christianisme ainsi que l'histoire du dogme. Mais, assurément, là même où il a bénéficié des travaux de ses devanciers, il a marqué les résultats acquis par eux de son cachet personnel, en les distribuant dans l'enchaînement de sa dialectique ou en les pénétrant de son expérience religieuse.

Nous n'avons pas à nous préoccuper ici des reproches qui lui ont été adressés par les diverses orthodoxies chrétiennes. Dès avant la publication du livre, ses idées exposées dans une série de conférences à l'Université de Genève lui avaient valu des accusations d'évolutionisme plus ou moins matérialiste, de panthéisme, de négation du péché. Il a pu répondre dans la préface même du livre à ces critiques. Sur le terrain plus strictement scientifique le point qui paraîtra sans doute le plus sujet à controverse, c'est la manière dont M. Sabatier concilie la thèse que le christianisme est la religion idéale et parfaite, avec le fait reconnu par lui-même que l'évangile de Jésus, tel que nous pouvons le connaître, n'est que la traduction populaire et l'application immédiate du principe de la piété de Jésus au milieu social dans lequel il vécut (voir p. 178 et suiv., et p. 193). « Un phénomène historique, lisons-nous page 206, étant toujours conditionné, ne peut jamais avoir les caractères de l'absolu ». M. Sabatier invoque ici la distinction nécessaire entre la perfection, selon la catégorie de la quantité et selon celle de la qualité : « C'est le propre de tout ce qui se compte ou se mesure, de ne pouvoir être conçu, sans qu'aussitôt l'esprit conçoive quelque chose de plus grand. Il n'y a pas de nombre parfait. Il importe donc de faire ici une distinction essentielle, il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être. Or, entre les degrés de l'une et de l'autre, il n'y a pas le moindre rapport, ni par suite de commune mesure. Et ce qui est vrai dans l'une devient faux dans l'autre. Prenez un mètre cube de pierre, multipliez-le par mille ou un million, vous aurez toujours la même pierre, c'est-à-dire qu'il n'y a pas plus de vraie réalité dans un million de mètres cubes de pierre que dans le premier mètre cube. Au contraire, que dans une fente de cette pierre naisse une mousse : dans ce brin de mousse où éclate la vie, il y a plus d'être, ou, si vous voulez, un être de qualité supérieure à celui de toute une masse de rochers. Mais, ne l'oubliez pas, il a fallu un germe pour le produire, et ce germe était une sorte de perfection positive par rapport à toute la matière inorganique dont la fin dernière est la vie » (p. 181-182). Cette belle page me montre bien que la qualité de l'être dans le germe d'où sort le brin de mousse est supérieure à celle

de la roche, mais elle ne me prouve pas que la qualité de l'être soit parfaite dans ce germe, ni même qu'elle ne soit pas inférieure à la qualité de l'être dans un autre germe de même espèce. En me plaçant au point de vue de la révélation telle que la comprend M. Sabatier, je ne vois pas quelle nécessité il y a à maintenir cette notion invérifiable de la perfection dans un phénomène contingent, si grand soit-il, aux origines du christianisme. Cela n'est nécessaire ni à la piété ni à la vie morale ; c'est en contradiction avec le système ou plutôt, d'après la conception même de l'auteur, cela échappe à notre jugement. La révélation universelle de Dieu dans la conscience est progressive ; voilà tout ce que nous pouvons affirmer.

J'ajoute, pour ma part, avec M. Sabatier, que ni mes études historiques ni mon expérience religieuse ne me font connaître un principe religieux supérieur à celui qui inspire la piété filiale de Jésus envers le Père céleste et qui s'affirme dans l'indissoluble pénétration de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain, mais je ne pense pas que l'on soit autorisé, sur le terrain historique, de soustraire notre jugement sur ce qui est, somme toute, et ce qui ne peut être pour nous qu'un fait historique, à la catégorie de quantité qui est inséparable de celle de qualité. La qualité, en effet, se présente nécessairement à notre jugement comme susceptible de différents degrés d'intensité, c'est-à-dire de quantité. Parler de qualité parfaite, n'est-ce pas admettre implicitement des degrés dans la qualité, des manifestations moindres de cette qualité qui n'auront plus la perfection ? M. Sabatier dit que le problème de la théologie est de concilier ces deux affirmations : le christianisme est la religion idéale et parfaite, et le christianisme est une religion historique (p. 177-178). Je n'arrive pas à comprendre comment M. Sabatier les concilie, sans abandonner le principe même de sa méthode historique et je crains bien que personne ne puisse concilier les deux termes du problème, parce que ce ne serait rien moins que la conciliation de l'absolu et du relatif. Il y a, ce me semble, sur ce point central de la philosophie chrétienne de M. Sabatier, comme une survivance de la doctrine théologique traditionnelle, d'après laquelle justement la perfection divine s'est incarnée dans une individualité humaine historique soumise à la vie conditionnée des créatures. L'antinomie est née avec la théologie chrétienne et durera autant qu'elle, parce qu'elle est posée dans les termes mêmes du problème. C'est une autre question de savoir si elle existait dans la conscience même de Jésus, si l'être historique qui est tenté, qui souffre, qui prie, qui agit à

chaque instant comme ayant besoin de se retremper dans la communion avec Dieu, a eu la conviction morale de la perfection de sa relation morale avec Dieu, puisque par le fait même de sa perfection cette relation aurait dû être inaltérable.

Plus j'étudie l'évangile, plus j'ai la conviction que de pareils problèmes étaient bien étrangers à la pensée du Christ. Ce n'est pas ici le lieu de discuter, s'ils importent réellement à la piété. Je ne le pense pas, car je connais beaucoup de chrétiens très pieux qui ne s'en sont jamais préoccupés. Pour tout chrétien, le christianisme est la meilleure des religions et pour tout disciple du Christ l'évangile, dans son authenticité, est le principe religieux le plus excellent ; celui pour lequel cela cesserait d'être une assurance intime, cesserait par le fait même d'être chrétien et de s'inspirer de l'évangile. La vie religieuse et morale ne réclame pas autre chose et l'application rigoureusement conséquente du jugement historique, même à Jésus, ne saurait donc en aucune façon lui faire tort.

J'ai tenu à attirer l'attention sur ce point central de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et d'après l'histoire*, mais j'avoue très franchement que dans ce livre, dont je partage généralement toutes les grandes affirmations et qui m'a procuré justement cette grande jouissance de m'apporter, dans une langue souvent très belle, l'expression plus claire et plus juste de certaines idées que j'aurais été incapable de formuler aussi bien, je répugne à aller chercher des points secondaires où je ne sois pas tout à fait d'accord avec l'auteur. Je me bornerai à indiquer un ou deux points seulement. Tandis que M. Sabatier ramène à une cause générale unique l'origine de la religion, je lui assignerais plus volontiers des causes multiples et complexes, ou quand il se montre si sévère pour ces pauvres rationalistes qui ont manqué souvent de sens historique, c'est vrai, je réclame pour un bon nombre d'entre eux le grand mérite d'avoir préparé la voie à une notion vraiment humaine et vraisment historique de l'essence du christianisme et de son évolution en faisant la critique de la tradition orthodoxe, en montrant ses contradictions et ses erreurs historiques. Je crois bien que sans l'œuvre antérieure des rationalistes l'*Esquisse* n'aurait j'amais pu être tracée.

Je préfère en vérité attirer l'attention sur les belles pages consacrées par l'auteur à la haute portée de l'histoire des religions comme fondement de la connaissance scientifique de la religion et même comme éducatrice morale : « Entrons donc, écrit-il, page 107, avec un grand

sentiment de piété dans cette histoire de la religion sur la terre. Aucune étude n'est plus propre à élargir et à fortifier la conscience religieuse ; aucune ne peut mieux nous faire voir d'où nous sommes venus et pressentir où nous allons ; aucune ne nous réserve de plus fortes leçons d'humilité et de confiance. » Et plus loin, page 111 : ... « Dans l'histoire des religions, quelque confuse et imparfaite qu'elle soit encore, se déroule, avec non moins d'évidence et de certitude, une histoire de la religion qui n'est autre chose que le progrès de la conscience religieuse de l'humanité à travers toutes ses aventures, depuis ses commencements infimes jusqu'aux sommets les plus hauts qu'elle a fini par atteindre. »

Oui, il est vrai que ces études patientes et laborieuses par lesquelles nous cherchons tous, chacun dans son champ spécial, à dresser l'inventaire des croyances et des phénomènes de la vie religieuse de l'humanité, ont une grande et noble portée philosophique, morale et religieuse. On n'aura jamais qu'une connaissance superficielle de l'humanité, tant que l'on ne se décidera pas à donner à l'histoire religieuse une place de premier ordre dans la philosophie et dans l'histoire. Car, en réalité, l'histoire de la religion, c'est l'histoire de ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans l'âme humaine.

Jean Réville.

J. Dümichen. **Der Grabpalast des Patuamenemap in der Thebanischen Nekropolis.** 3te Abtheilung. — Leipzig, Hinrichs, 1894, in-f°, 12 planches simples et 19 planches doubles. — Prix 62 fr. 50.

J'ai parlé longuement des deux premières parties de cette œuvre considérable : Dumichen s'est éteint avant de l'avoir achevée. Sa veuve a déposé les manuscrits qu'il laissa dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, et son élève, Spiegelberg, en a extrait ce qui s'y trouvait de dessins ou d'inscriptions relatives au tombeau de Pétéménophis. Il s'est acquitté de sa tâche avec tout le zèle que lui inspirait son affection profonde pour un maître devenu son ami, mais il a dû travailler sans notes qui lui indiquassent l'origine des documents ou leur place dans les chambres, ni les secours dont l'auteur s'était aidé afin de combler certaines lacunes. Malgré sa bonne volonté, ce troisième volume demeure une ébauche incomplète, et l'ouvrage entier un fragment.

Spiegelberg pense que les sujets retracés sur les trente et une planches qu'il renferme sont empruntés peut-être aux chambres I et II du tom-

beau. En fait, la plupart n'appartiennent point au tombeau lui-même, et ne devaient servir à Dümichen que de réserves pour combler les lacunes des textes qu'il avait relevés dans ce tombeau, et dont les copies paraissent avoir été égarées. La conjecture de Spiegelberg n'est pas exacte pour les rares inscriptions extraites du tombeau de Pétéménophis et qui sont publiées dans le volume. Celles des planches I-II, notamment, proviennent de la chambre XII, au dessus et au deux côtés de la porte, par laquelle on passe de cette chambre XII à la chambre V : Dümichen le dit expressément dans l'article qu'il leur consacra en 1883[1]. La chambre servait, entre autres usages, à allumer le feu pour le compte du mort, et elle s'appela *Hâit-satkaou*, le *Château de l'Éclairage*. Dans la partie cintrée, les quatre *enfants d'Horus* sont représentés debout à côté d'un petit bassin, et, devant eux, une longue inscription se déroule en trente-sept colonnes verticales. C'est le *Chapitre du feu*, qu'on doit réciter en effet « sur quatre mèches allumées d'étoffe rouge sombre, imbibée d'*essence de Libye*; les donner à tenir dans la main aux individus qui représentent les *Enfants d'Horus*, les allumer devant les beautés de Râ, si bien que l'âme les possède parmi les *Indestructibles.* » On sait que les actes différents des rites ordinaires ou funéraires étaient accomplis par des personnages qui figuraient les dieux inventeurs de la cérémonie, et qui en revêtaient au besoin les insignes distinctifs, le museau d'Anubis, le bec d'épervier d'Horus, le masque d'ibis de Thot, les ailes des deux déesses couveuses : ici, on confiait les mèches aux quatre *Enfants d'Horus*, ceux-là même qui avaient aidé leur père à embaumer son père Osiris, et qui, depuis lors, étaient censés répéter les mêmes cérémonies au profit de chaque Osiris nouveau, c'est-à-dire de chaque mort osirien. Ce cérémonial produisait un effet des plus heureux pour le mort, à condition qu'on l'exécutât fidèlement point par point. La chambre est flanquée de sept niches, creusées dans le mur et consacrées probablement à chacun de ces sept esprits ou mânes — *khouou* — qui constituent le fond de la troisième Ennéade héliopolitaine[2]. Il fallait, en « faisant le chapitre » des mèches allumées, tourner mèche en main autour de la

1) *Die Ceremonie des Lichtanzündens*, dans la *Zeitschrift*, 1883, p. 14 : « An den schmalen Vorvand von Zimmer XII, über und zu beiden Seiten der Thür, durch welche man von Zimmer V aus nach XII eintritt, daselbst befindet sich die betreffende Inschrift von *Lichtanzünden.* »

2) Chassinat, *Les Νέκυες de Manéthon*, dans le *Recueil de Travaux*, t. XIX, p. 23-31.

statue du mort qu'on mettait dans les sept niches, l'une après l'autre. Le texte n'est qu'une version du chapitre CXXXVII A du Livre des Morts thébain[1]. Il est répété deux fois sur la même paroi : d'abord, autour de la porte en encadrement, sans rubriques ni figures (pl. I), ensuite au dessus de la porte, dans le cintre, avec rubrique et figures (pl. II). La rubrique du milieu que j'ai citée plus haut, nous apprenait la nature des personnages mis en jeu dans la cérémonie, et la manière dont ils exécutaient la partie principale du rite, au milieu de la récitation du chapitre ; celle du commencement nous enseigne l'usage des bassins. « Chapitre du feu, rites faits à Osiris. Après que tu as fait quatre bassins de [pierre de Troja?] pure, fixée sur de l'encens, remplis de lait de vache blanche, éteindre la flamme [des mèches] dans chacun d'eux. » Cette pratique avait pour but d'assurer la perpétuité du feu à l'Osirien dans les quatre maisons du monde. Chacun des bassins était attaché à l'une d'elles, et les opérations qu'on y exécutait se répercutaient dans celle à laquelle il appartenait. La vache blanche dont on employait le lait pour les remplir était une image de la vache divine, Hâthor, Nouît, dont les mamelles produisaient le Nil céleste qui parcourait les quatre maisons avant de descendre sur la terre pour y former le Nil terrestre. Chaque mèche allumée, qu'on plongeait dans ce lait incorruptible, y prenait, en s'y éteignant, des vertus spéciales : aussi longtemps qu'elle durait et qu'elle n'était pas consumée, le mort avait du feu et de la lumière dans la maison du ciel à laquelle elle correspondait. La flamme éteinte rituellement ici-bas s'en allait dans l'autre monde pour le servir, et c'est ce que l'officiant exprimait en récitant, après avoir accompli ces préliminaires, une formule commençant par ces mots : « Elle est venue la flamme à ton double, ô Osiris Khontîti-amenatiou, elle est venue la flamme à ton double, Osiris N. O toi qui ordonnes la nuit après le jour, il est venu le second de Râ [le dieu Lune, ou plutôt le dieu Aoufou, le Soleil mort] et quand l'Œil d'Horus[2] se lève dans Abydos, ce dieu l'apporte, le fait aller ; [et comme] il est venu, qu'il est expédié cet Œil d'Horus, [qu'il est disposé devant toi, qu'il est prospère en avant de toi et qu'il se lève à ton front, [de même] il est disposé devant toi, Osiris N., il est prospère en avant de toi, il se lève à ton front ; [et comme] l'Œil d'Horus est un *sa* [une vertu

1) Naville, *Das Thebanische Todtenbuch*, t. I, pl. CL.

2) Ce texte donne ici un pronom féminin pour désigner l'*Œil d'Horus* qui est du féminin en égyptien, et il met un pronom masculin pour désigner le dieu *qui ordonne la nuit après le jour*.

magique, un talisman] pour toi [dieu qui ordonnes la nuit après le jour, qu']il exerce sa vertu sur toi, [qu]'il a renversé pour toi tous tes ennemis [si bien que] tes ennemis sont renversés pour toi [et qu']ils n'existent plus [de même] l'œil d'Horus est un *sa* pour toi [Osiris N.], il exerce sa vertu sur toi, il a renversé pour toi tous tes ennemis, si bien que tes ennemis sont renversés pour toi et pour ton double, Osiris N. » En Égypte, comme partout, la flamme a pour effet immédiat de mettre en fuite tous les mauvais esprits qui hantent la nuit, et le texte continue en décrivant les avantages qu'elle assure au mort obligé de parcourir les ténèbres de l'autre monde. Le chapitre vaudrait la peine d'être examiné de près, et Devéria en avait entrepris l'étude lorsque la mort le prit. J'ajouterai pour compléter cette brève notice, que les bouts de mèche à moitié consumés se trouvent assez fréquemment dans les tombeaux thébains, tels que les prêtres égyptiens les avaient laissés au moment des funérailles. On les disposait un par un sur une brique aux quatre coins de la chambre, de façon à ce qu'ils répondissent chacun à sa maison du monde.

Les planches qui suivent (pl. III-XXVII) contiennent des textes et des représentations empruntés aux différents livres de l'Hadès qu'on voit dans les tombes royales. Les variantes en sont intéressantes pour l'égyptologue, mais je n'insisterai pas et je renverrai les personnes qui pourraient en demander l'explication au très long mémoire que je leur ai consacré dans cette *Revue* même [1]. Deux de ces textes n'appartiennent pas d'ailleurs au tombeau de Pétéménophis. Dümichen les avait copiés sur deux magnifiques sarcophages d'époque saïte et ptolémaïque conservés au Musée de Berlin, celui de Za-hâpi-amou [2], fils de Kimhâpi et de la dame Takhâsu (pl. V-XXIV), celui du prince généralissime Petisis [3], fils du général Psehesît, et de la dame Niteïti (pl. XXV-XXVII) ; ils devaient lui servir à restituer les copies des mêmes ouvrages qu'il avait exécutées au tombeau de Pétéménophis, et dont il ne nous reste plus que les fragments publiés sur les planches III et IV. Les tableaux de la planche XXVIII ont été pris dans le temple de Dendérah, ainsi que ceux de la planche XXIX. Les inscriptions des planches XXX-XXXI nous

1) Cf. la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVII, p. 251-210 et t. XVIII, p. 1-67.

2) Erman, *Ausfuhrliches Verzeichniss der Ægyptischen Altertümer*, p. 189, n° 19.

3) *Id.*, p. 174, n° 29.

ramènent au tombeau de Pétéménophis, et sont des plus curieuses. Elles nous donnent une copie nouvelle de ces charmes contre les serpents, contre les scorpions et contre tous les animaux dangereux, dont on trouve les exemples les plus anciens dans les chambres des pyramides royales de la Ve et de la VIe dynastie. La mode était revenue, vers l'époque saïte, à ces formules archaïques, dont la plupart des contemporains étaient incapables de comprendre un mot, tant la langue en était vieille. On les recueillait dans les bibliothèques, sur les stèles, sur les murs des temples, dans les tombeaux, et plus elles étaient antiques, mieux on les préférait. Ces incantations contre les serpents se retrouvent non seulement chez Pétéménophis à Thèbes, mais chez Bokourrinif à Memphis, et sur plusieurs sarcophages originaires de Saqqarah. La vogue s'en était donc répandue sur toute l'Égypte. Je ne doute pas qu'à côté d'elles, on n'eût gravé dans la même chambre ou dans les chambres voisines les autres pièces qu'on lit dans les Pyramides et dont plusieurs y sont fort endommagées. Peut-être cette édition saïte nous permettrait-elle de combler les lacunes de la version memphite et d'ajouter des textes nouveaux d'époque très reculée à ceux que nous possédons déjà. Ce m'est une raison de plus pour souhaiter qu'un de nos jeunes égyptologues reprenne la tâche interrompue et la mène jusqu'au bout.

G. Maspero.

Ch. Renel. **L'Évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures.** — Paris, Masson, 1896.

Dans la préface de son livre, M. Renel annonce qu'il a tenté la *vérification*, pour un mythe particulier, des hypothèses que M. Regnaud a exposées dans quelques-uns de ses derniers ouvrages. Il nous informe en même temps qu'il a voulu *appliquer* les principes que son maître a mis en lumière. Vérifier et appliquer sont évidemment deux choses fort différentes. On peut regretter que M. R. n'ait accompli que la moitié de la tâche qu'il s'était proposée, et la moitié de beaucoup la moins nécessaire. Il n'est pas besoin en effet d'aller bien loin dans la lecture de son ouvrage, pour constater que le disciple a accepté de confiance les théories du maître.

Ces théories, on les connaît déjà. Je me contente par conséquent de les résumer très brièvement, en me servant le plus possible des expressions mêmes de M. Renel.

L'allumage du feu domestique a été pour l'homme primitif la grande

affaire de sa vie, sa constante préoccupation. C'est que l'opération était fort difficile. Pour ne pas avoir à la renouveler trop souvent, on étudia les moyens de conserver le feu. L'expérience enseigna que, pour activer la flamme, on pouvait se servir de libations : résines, essences, huiles, liqueurs fermentées, miel des abeilles, lait des animaux (p. 233). Mais si inflammables (?) que soient ces ingrédients, les choses ne vont pas encore toutes seules. Le feu a une lutte à soutenir, car « la nourriture du feu est retenue prisonnière par une force mystérieuse dont il faut triompher » (p. 131 s.). Enfin l'obstacle est vaincu, la libation s'embrase, la flamme jaillit, le feu crépite. Il y avait là toute une succession d'actes que leur régularité même fit paraître comme sacrés, et qui se transformèrent en rites. Dès lors, l'allumage du feu était devenu sacrifice. C'est, on le voit, un sacrifice qui a sa fin en lui-même. Que demandent en effet les sacrificateurs? « Des vaches, des chevaux, la postérité d'Agni. Ces vaches, ce sont les libations; ces chevaux, ce sont les flammes; la postérité d'Agni, c'est Agni qui se perpétue dans les sacrices quotidiens » (p. 63). Autrement dit, le sacrifice trouve son exaucement par le fait même qu'il se réalise. On voulait du feu ; le feu s'allume ; on n'a plus rien à demander.

Dans ce sacrifice, il y a deux éléments, le feu et la libation. L'opération sacrée s'accomplit au moment où les deux éléments s'associent par l'embrasement de la libation. « Mais ces deux éléments restent distincts malgré tout; ils sont la dyade primitive à l'un des termes de laquelle peuvent se ramener tous les personnages mythiques postérieurs » (p. 64). L'élément liquide, ou l'offrande, contient en germe tous les dévas dont elle est la demeure obscure ; l'élément igné manifeste dans les aspects changeants de la flamme les formes multiples d'Agni (*ib.*).

Ce sont bien là les idées que M. Regnaud avait déjà défendues avec tant de conviction. C'est aussi la même phraséologie. Dans le livre de M. Renel, on retrouve les Agnis clairs, obscurs, non-nés et morts ; les libations sombres, rouges, embrasées. Ici aussi le *soma pavamâna*, c'est le soma enflammé, et les crépitements de la flamme sont les appels d'Agni, prototypes des prières et des hymnes.

Tous les dévas représentent par leurs origines un des moments du sacrifice. Parmi les plus fréquemment invoqués figurent les Açvins. Quel rôle leur assignera-t-on dans l'acte sacré?

Ce qui caractérise les deux Açvins, c'est qu'ils sont accouplés, inséparables. Mais ils ne l'ont pas toujours été. On constate dans le Rig-Véda des traces d'un temps où ils furent distincts, tout en étant

étroitement associés l'un à l'autre. Que pourraient-ils donc être, sinon la personnification des deux éléments du sacrifice, au moment précis de leur union? « L'un des dieux est la libation humide, l'autre le feu éclatant; et ils sont joints en couple, parce qu'ils représentent l'instant où s'unissent les deux éléments du sacrifice » (p. 232); « ils sont la synthèse du sacrifice dont ils symbolisent les deux éléments » (p. 128). Le couple des Açvins, c'est la dyade typique; ce que l'on saura d'elle vaudra aussi pour les autres dyades de la religion védique; car toutes, en dernière analyse, représentent l'union de la libation et du feu.

Les Açvins sont-ils aussi, comme on le croit communément, identiques aux Dioscures? Non, il n'y a entre les deux couples que l'analogie générale qui peut exister entre deux mythes issus indépendamment l'un de l'autre de concepts primitifs semblables (p. 234 s.). Comme les Açvins, les Dioscures représentent l'union des deux éléments du sacrifice: la nature aqueuse de l'un, ignée de l'autre, se trahit peut-être encore dans leurs noms ou leurs attributs (p. 243 s.). Et, malgré les obscurcissements du mythe primitif, on peut dire qu'ils n'ont jamais renié leurs premières origines; car c'est toujours la flamme voltigeant sur la libation que cette aigrette brillante qui apparaît au sommet d'un mât pour rassurer les matelots battus par la tempête (265 ss.). Non seulement les flammes et les libations sont devenues des dieux, des dévas, mais les innombrables images par lesquelles les poètes primitifs décrivaient leur union, se sont transformées en mythes, dès qu'on a pris pour des réalités ce qui n'était que de simples façons de parler. Ainsi, la lutte du feu contre l'obstacle qui l'empêche de s'enflammer, fait place dans les écrits des « commentateurs » à l'histoire d'un dieu violent, Indra, qui terrasse d'innombrables adversaires. Et toutes ces métaphores par lesquelles les vieux poètes racontaient « la délivrance de l'offrande et l'expansion de la flamme », guérisons de malades, résurrections de personnages morts, etc., maladroitement prises au pied de la lettre, donnent lieu aux mythes des Açvins, médecins et sauveurs, qui arrachent leurs favoris à toute espèce de dangers. Ces nombreux protégés des Açvins, ce sont tous, en effet, « des substituts d'Agni ou de Soma »; « d'abord simples qualificatifs, ils sont devenus des noms propres et ont été élevés au rang de personnages mythiques » (p. 28). Des méprises analogues expliquent le rôle liturgique des Açvins, et ensuite la genèse des conceptions panthéistes: car dans la philosophie brahmanique, « l'univers n'est que le développement indéfini du sacrifice » (p. 221).

J'ai de sérieuses réserves à faire, tant sur la méthode employée par l'auteur, que sur les idées qui sont à la base de ses déductions.

M. Renel fait grand usage de l'étymologie, en quoi il se montre encore le fidèle disciple du professeur de Lyon. Comment sait-on, par exemple, que les protégés des Açvins sont tantôt Agni, tantôt Soma? Par leurs noms. Atri est « celui qui mange » ; or ne disons-nous pas nous-mêmes que le feu est *dévorant*? Bhujyu est « celui qui ondule » ; c'est apparemment parce que la flamme est ondulante. Cyavâna, c'est le « remuant », épithète toute naturelle d'Agni. Le nom de Rebha vient d'une racine qui signifie chanter ; ses chants, ce sont les crépitements du feu. Quant à Ka*n*va, c'est un nom de la libation, car il signifie « celui qui jaillit ». La preuve que les dévas ne sont que les flammes du sacrifice, est dans leur nom même, qui, étymologiquement, veut dire *brillant*. On connaît le vieux mythe du mariage cosmogonique du ciel et de la terre. Ce mythe semblait être représenté dans le Rig-Véda par le couple Dyâvâp*r*thivi, car le premier élément de ce composé est en sanscrit un des noms du ciel, et le second un des noms de la terre. Erreur profonde. L'étymologie de *dyaus* indique assez la nature ignée de l'être ainsi appelé, et *prthivî* est une épithète qui signifie *large*. Qu'est-ce qui, s'opposant au feu, peut s'appeler large? La libation, évidemment.

Ces étymologies sont souvent contestables[1]. Mais peu importe. Quand on se rappelle combien est vague le sens des racines qui sont à la base de l'immense majorité des noms mythiques ; avec quelle facilité d'autre part les vocables voyagent et changent de contenu, partiellement ou

1) Bien invraisemblable, par exemple, est l'explication que M. R. donne du mot *madhu*. A son avis, *madhu* signifie originairement non pas le miel, mais la douceur. Il semble pourtant bien évident que, dans nos langues, le doux, le salé, l'amer, etc., ont reçu leur nom de choses douces, salées, amères, — et non l'inverse. Le désir de mettre les Açvins en rapport étroit avec le soma, a fait trop aisément passer l'auteur sur deux données qui me semblent essentielles pour la caractéristique de ces dieux : tout d'abord ils sont sans cesse associés au miel, et, seuls de tous les dieux, ils reçoivent l'épithète de *madhupâ*: de plus, la légende si curieuse qui les représente privés du soma, puis admis à le boire en récompense d'un de ces bienfaits dont ils sont coutumiers, a conservé certainement des traits fort anciens. Cf. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, 241. Un des inconvénients du point de vue auquel se placent MM. Regnaud et Renel, c'est d'effacer systématiquement toutes les différences spécifiques des êtres divins et de leurs mythes. Ils ne sauraient cependant contester que certains traits sont toujours associés à certains noms divins, et cela, sans qu'on puisse voir dans l'étymologie de ces noms la raison d'être de cette association.

totalement ; enfin, combien vite on oublie l'étymologie des mots qu'on emploie ; — on ne saurait admettre les interprétations de M. Renel et les conséquences qu'il en tire, qu'à la condition d'accepter aussi le postulat fondamental sur lequel repose tout le système, à savoir que le Rig-Véda est un spécimen de poésie spontanée et primitive, et que la langue y est encore près des origines. Pour M. Renel, les rishis sont des primitifs ; par conséquent « l'évolution mythique ne fait que commencer dans le Rig-Véda, et l'origine commune de tous les dieux y est encore visible » (p. 95). De là le dédain avec lequel l'auteur récuse Sâyana et les autres interprètes indous (voir par ex. p. 71, note). De là l'emploi abusif de l'étymologie.

De là aussi une exégèse qui repose tout entière sur des données *a priori*, et par laquelle l'auteur trop souvent introduit dans les textes qu'il traduit les idées dont il s'est constitué le champion. S'il n'avait pas été sous l'empire de théories préconçues, il n'eût certainement pas rendu par « pour Atri vous avez échauffé le liquide froid », un vers (I, 119,6) qui signifie évidemment « par la fraîcheur, vous protégez Atri contre le gharmá (la fournaise?) enflammé ». Le désir de prouver par un vers du Véda que l'un des Açvins représente Agni, a provoqué l'interprétation que voici pour le vers VI, 63, 4 : « De vous deux (*vâm*) l'Agni dressé en l'air dans le sacrifice s'est tenu debout ». Il eût été plus naturel d'entendre : « Dressé, Agni s'est tenu debout dans votre sacrifice ». C'est le parti pris qui amène la traduction de *rbîsa* par libation (I, 117, 3), de kaçâ par aiguillon (I, 157,4)[1] ; c'est pour l'amour de duels interprétés arbitrairement par « libations » qu'on affirme qu'il y a eu primitivement deux libations, et non pas trois, ni sept, ni vingt et une ; et si l'on suppose que l'âne d'Indra a eu une robe blanche, c'est pour qu'il puisse symboliser lui aussi la flamme du sacrifice. On sait combien est rare dans le Rig-Véda la mention des quatre castes ; c'est une raison de plus pour utiliser les allusions plus ou moins détournées qui les concernent. Or il y en a une des plus intéressantes dans le tercet VIII, 35, 16-18, où successivement les Açvins sont invités à vivifier le *bráhma* (et les prières), le *kshatrám* (et les héros), les *viças* (et les vaches), c'est-à-dire l'ensemble des dvijas. La portée de ce passage est singulièrement diminuée dès qu'on traduit kshatrám par habitation, et viças par demeures (p. 117), parce qu'on est parti de l'idée que la

1) Pourquoi dans ce vers rendre l'impératif du texte par « c'est vous qui faites le ruissellement »?

libation est la demeure des dieux, et que les Açvins « font marcher » cette demeure, quand la libation se met à couler. Il serait facile de citer d'autres passages où M. Renel, victime de ses théories, s'est payé de mots. Mais il est inutile d'insister sur des détails d'interprétation, quelque importance qu'ils reçoivent du fait qu'ils servent d'appuis à toute la doctrine. Il est une question de principe qui me tient beaucoup plus à cœur, et que je désire toucher rapidement avant de conclure.

M. Renel s'est posé en évolutioniste. C'est son évolutionisme, j'en suis convaincu, qui a contrarié chez lui la claire vision des faits qu'il étudiait. L'évolutionisme est essentiellement simpliste; il veut tout ramener à une formule unique. Appliqué au langage, au droit, à l'art, à la religion, il rattache l'infinie complexité des phénomènes à un seul germe primitif. Il assimile les créations de l'âme humaine au monde organique ; il parle de cellules, de « protoplasme d'où sont sorties les générations des dieux », de « la matière génératrice des légendes », etc. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que l'évolutionisme dans les synthèses des savants qui le confessent, n'est point l'aboutissement de leurs recherches ; c'en est le point de départ, l'hypothèse qui les détermine tout entières.

Dans la réalité, le mouvement n'est point uniforme; et ce qui se meut, langage, religion, etc., n'est point homogène. Dans les peuples, qui ont reçu quelque culture, la religion offre des éléments d'origine fort diverse. Il en est de populaires, il en est de sacerdotaux : l'imagination, la sensibilité, la réflexion ont apporté chacune leur contingents ; et comme rien ne voyage plus facilement que les superstitions et les légendes, l'apport de l'étranger est partout très considérable. Ces éléments hétérogènes agissent les uns sur les autres ; de là des déviations qui se produisent nécessairement. Il faudrait donc commencer, si l'on a pour cela quelque criterium, par éliminer ce qui est exotique, non seulement par son origine, mais aussi par l'influence subie. Ensuite, on pourra chercher si le résidu offre une courbe simple de développement, et formuler l'équation de cette courbe. Pour moi, je doute qu'on y réussisse jamais. Les lignes sont par trop enchevêtrées; les influences ont été par trop multiples et insaisissables.

Il en résulte que quand M. Renel déduit les diverses raisons qui ont dû faire du feu un objet infiniment précieux et bientôt même sacré, nous pouvons souscrire des deux mains à ses explications. Mais cela ne nous oblige point à croire qu'il n'y ait eu à l'origine que le feu qui ait revêtu ce caractère. Dans la religion des Indo-Européens, tous les dieux, tous les mythes, tous les rites, tous les dogmes ne sont pas dérivés du

feu, des opérations qu'il fallait faire pour l'allumer, de son histoire et de ses bienfaits. D'autres choses pouvaient aussi fortement frapper l'imagination et la sensibilité des hommes primitifs. Ne parlons pas des phénomènes de la nature puisque M. Renel ne veut pas qu'ils aient pu intéresser les sauvages, nos ancêtres. Mais la maladie et la mort? les animaux et l'homme lui-même? à qui fera-t-on croire que rien de cela n'a pu servir de point de départ à une évolution religieuse? ces êtres et ces faits ne réalisent-ils pas aussi bien que le feu les conditions postulées par l'auteur? Ne sont-ils pas à la fois simples et mystérieux; ne restent-ils pas dans les limites de l'expérience, et n'y a-t-il pas en eux quelque chose d'inconnu et d'insaisissable? Et si vraiment, comme M. Renel l'expose dans sa préface, ce que l'homme cherche dans le monde qui l'entoure, c'est l'homme lui-même, soyons sûr que le feu lui est chose trop hétérogène pour qu'il s'y retrouve facilement.

Outre les inconvénients inhérents à tout évolutionisme exclusif, la doctrine de M. Renel, à mon sens, en présente un qui lui est propre et qui me paraît très sérieux. De la religion à ses débuts, elle enlève ce qui est spécifiquement religieux. Car ce sont simples rêveries de nos ancêtres que les premières formes de la pensée religieuse (p. 3); « la mythologie est née du travail de l'imagination s'exerçant sur la matière mythique », c'est-à-dire sur le feu (p. 8); Sûrya, Pûshan, etc., ce sont les formes dans lesquelles l'imagination védique ébauche les divinités (p. 20): l'offrande et la flamme sont les deux matières mythiques d'où les poètes cherchent à tirer les images des dieux (p. 127); ce fonds mythique, images, métaphores, simples manières de parler, est le point de départ de tout le développement religieux (p. 238). Mais si vraiment les mythes ne sont rien autre que le produit d'une imagination qui travaille, on aura peine à comprendre pourquoi les hommes primitifs y ont ajouté foi. Pour qu'on y ait cru, il faut que les mythes aient été quelque chose de plus que les rêveries de poètes s'envolant sur les ailes de la flamme. Ils étaient une première tentative d'expliquer l'univers. L'homme a besoin de savoir, tout au moins de croire qu'il sait; ce qu'il sait ou croit savoir, il faut qu'il l'incorpore dans une forme sensible. Quand ce prétendu savoir concerne des faits qui sont hors de la portée immédiate de ses sens, cette forme, c'est le mythe. Le mythe sans doute n'est qu'un symbole; mais c'est à nous qui l'étudions dans les religions primitives qu'il apparaît comme tel. Pour celui qui l'a créé, il est l'expression même de la réalité. Dupe de sa propre création, l'homme primitif a fait du mythe un article de foi et un dogme.

Le développement que j'ai donné au compte-rendu qui précède prouvera à M. Renel que j'ai examiné son livre avec une très grande attention. Je suis heureux de pouvoir ajouter que malgré la divergence de nos vues, je l'ai lu avec un très vif intérêt. On y trouve en effet beaucoup d'observations fines et justes. A titre de spécimen, je citerai les remarques sur les formules identiques signalées dans une douzaine d'hymnes aux Açvins (p. 73 sq.), et l'explication de la présence de Bhrgu dans la légende de Cyavâna (p. 186). L'auteur mérite aussi notre reconnaissance pour avoir, avec beaucoup de clarté, groupé les textes védiques et postvédiques qui concernent les Açvins[1]. On s'aperçoit vite que l'on a affaire à un travailleur zélé et consciencieux; il fera d'excellente besogne quand il étudiera les textes sans avoir l'esprit prévenu par des théories empruntées. Son évolutionisme d'ailleurs n'est pas très convaincu. Ne dit-il pas que l'on peut être primitif même au XIXe siècle? L'adversaire le plus acharné de l'évolutionisme ne s'exprimerait pas autrement. L'antinaturalisme aussi est chez M. Renel à fleur de peau. Il se concilie assez mal avec les idées exposées, p. 8 sq., sur la pénétration réciproque de l'homme et de la nature. Et puis, on constate dans tout ce livre un très vif sentiment de la poésie, de la nature; on pourrait même trouver que les métaphores y sont trop accumulées, et que là aussi, comme chez les poètes védiques, il y a sans cesse « développement par énumération d'images, comparaison entre l'ordre physique et l'ordre moral. » Mais ce défaut, si c'en est un, montre que l'auteur a tout ce qu'il faut pour faire de la mythologie naturaliste; et je serais enchanté si les pages qui précèdent contribuaient à lui faire faire cette « évolution ».

Un dernier mot pour finir. *L'Évolution d'un mythe* fait partie de la collection des Annales de l'Université de Lyon, et, par son contenu comme par son apparence extérieure, ce beau volume y tient dignement sa place. On en regrette davantage certaines fautes, typographiques ou autres, qui surprennent dans une publication universitaire[2].

Paul OLTRAMARE.

1) Il est dommage cependant que M. R. ait adopté pour ses citations la numérotation surannée et déconcertante de Grassmann. On aurait aimé aussi qu'il eût développé davantage les chapitres relatifs au rôle encore mal connu des Açvins dans la liturgie et dans la littérature proprement brahmaniques.

2) Ainsi les transcriptions Thétys, Phaetousa, Candrama; dans les citations grecques Ποσειδώνι, ἄστρασι, Καθήροις, σάνδαλος. Le français possède-t-il un verbe « bruisser »?

G. BUCHANAN GRAY. — **Studies in hebrew proper names.** — Londres, 1897, in-8°, IX-338 pages.

L'étude des noms propres hébreux intéresse non seulement la philologie sémitique, mais encore l'histoire des religions. L'idée de la divinité est rarement absente des noms que portent les personnages ou les endroits mentionnés dans la Bible ; et l'on pourrait leur appliquer, avec une signification un peu modifiée, l'adage fameux *Nomina numina*. En classant les noms propres des Hébreux d'une manière méthodique, et en tirant de ce classement les conclusions qu'il comporte, M. Gray a donc rendu doublement service à la science.

M. Gray s'est attaché à montrer comment les différents genres de noms se répartissent entre les diverses périodes de l'histoire d'Israël. Seulement une difficulté se présente ici. Les noms sont-ils tous authentiques, ou bien quelques-uns n'ont-ils pas été inventés par des écrivains placés à une longue distance des faits qu'ils racontent ? C'est justement sur les sources les plus abondantes de l'onomastique, le Code sacerdotal et les Chroniques, que les opinions des critiques de la Bible divergent le plus. S'il est vrai que des documents modernes peuvent avoir conservé des noms très anciens, ils peuvent aussi les avoir forgés. M. Gray a donc consacré un chapitre spécial à l'examen de la valeur historique des noms dans les Chroniques, et il conclut au caractère artificiel de quelques-unes des listes qu'on y rencontre. Il en serait de même pour les listes du Code sacerdotal. En comparant ces noms avec ceux qui se trouvent dans les écrits anciens, M. Gray observe que les premiers ont souvent un caractère post-exilique. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de la discussion, qui est menée avec une impartialité scientifique très remarquable

Dans la masse de noms propres que fournit la Bible, M. Gray a choisi les quatre classes les plus importantes. La première comprend les noms où entre un terme de parenté : père, frère, oncle, beau-père, fils ; la seconde, les noms d'animaux ; la troisième, les noms contenant un terme signifiant maître : *mélekh*, *baal*, *adon* ; la quatrième, enfin, les noms dont un élément est formé par un des noms de la divinité : *yah*, *él*, *schadday*. M. Gray, à propos de chaque classe, examine un double problème : Les noms de cette classe étaient-ils usités dans toutes les périodes et l'étaient-ils également ? On voit que certains noms sont très en faveur pendant un certain temps, puis ils sont remplacés par d'autres.

Ainsi, les noms de la première classe se rencontrent fréquemment dans les premiers temps de l'histoire des Israélites, puis ils deviennent de plus en plus rares. Les noms terminés en *yah* semblent avoir été d'abord réservés aux familles d'où sortaient les chefs du peuple, tels que Moïse, Gédéon, Samuel, Saül et David. Puis ils se répandent dans les familles sacerdotales et de là dans le peuple entier. L'extension de ces noms doit avoir eu une relation avec celle du culte même du dieu des Hébreux.

On voit que la statistique n'est pas seulement utile en économie politique. M. Gray en a fait un excellent usage dans l'étude des noms propres hébreux ; il a su faire parler les chiffres.

En outre, M. Gray s'est occupé de l'interprétation des noms, dont beaucoup sont obscurs. Le savant professeur examine les différentes opinions qu'on a émises à ce sujet, pèse le pour et le contre, et choisit l'explication la plus satisfaisante. M. Gray fait preuve ici également d'une saine critique et d'un jugement sùr.

Nous terminerons par quelques remarques sur des points d'importance secondaire. Nous ne croyons pas qu'il y ait à mettre en doute l'exactitude du nom ישבאב (p. 24), qui se retrouve dans la littérature rabbinique sous la forme ישבב ou ישיבב. D'après le Talmud, *Yoma*, 47 *a*, un grand-prêtre du second temple portait ce nom. Un docteur de la Mischna (*Houllin*, II, 4) s'appelle aussi *Yeschébab*. C'est l'analogie des noms en *baal* qui a fait changer dans la Septante *Isbaab* en *Isbaal*.

Page 34, M. Gray dit qu'on ne peut comparer les noms arabes commençant par *abou* avec les noms hébreux et phéniciens commençant par *ab* ou *abi*, parce que les premiers sont formés avec le nom du fils de celui qui porte le nom. Cette assertion n'est pas tout à fait juste. Un homme appelé *Abou Yoûsouf* n'a pas besoin d'avoir un fils appelé *Yoûsouf*. *Abou Yoûsouf* est l'équivalent de *Yaqoub*, parce que Joseph était le fils du patriarche Jacob. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est que les personnages appelés Joseph ont généralement comme surnom *Abou Yaqoub*, de même que les Ishâq s'appellent *Abou Ibrahîm*, les Mousâ (Moïse), *Abou Imrân* (Amram), les Yahia (Jean), *Abou Zakarya*, etc. Au lieu de *fils* on dit *père* [1]. Généralement on explique ce fait étrange par la confusion de *abou*, « père » et de *ibn* « fils », qui ne diffèrent dans l'écriture arabe que par une lettre Mais il me semble difficile d'admettre une simple faute de copiste quand il s'agit de noms aussi répandus et

1) Voir l'article de M. Steinschneider dans le *Jewish Quarterly Review*, vol. IX, p. 618 et suiv.

aussi anciens. La transmission orale est plus importante ici que la transmission écrite. Enfin, dans l'écriture coufique la confusion du *noun* et du *waw* n'est guère possible. Je serais assez disposé à croire que primitivement le mot *abou* n'était pas à l'état construit avec le nom qui le suit, mais qu'il en était l'attribut. *Mousâ abou Imrân* équivaut à *Mousâ abouhou Imrân*, Moïse Amram est son père. Plus tard, par analogie avec des surnoms où le mot *abou* était réellement à l'état construit, on aura pris partout *abou* pour l'état construit. Si cette supposition est exacte, les noms arabes auraient été formés de la même manière que les noms hébreux commençant par *ab* et pour lesquels M. Gray a fort bien prouvé que *ab* est attributif.

Enfin nous ne sommes pas convaincu que l'explication des noms d'animaux par le totémisme soit la seule vraie. Si au temps de Josias on retrouve plusieurs fonctionnaires et une prophétesse portant des noms d'animaux, peut-on croire que le totémisme se soit réveillé subitement à la fin du royaume de Juda ? La coïncidence de ces noms n'est qu'une singularité de plus dans le récit assez étrange de la découverte du livre de la Loi. D'un autre côté, il faut remarquer que les noms d'animaux donnés à certaines localités peuvent provenir de la forme d'une pierre ou d'un rocher qui s'y trouvaient, comme le rocher du Corbeau et la cuve du Loup (*Juges*. VII, 25), qui auront pu donner naissance à la légende des princes de Midian *Orêb* et *Zeêb*.

En somme, l'ouvrage de M. Gray est à la fois un excellent répertoire des noms propres hébreux et une contribution importante aux études sémitiques et religieuses.

MAYER LAMBERT.

B. P. GRENFELL et A. HUNT. — **Sayings of our Lord from an early greek papyrus.** — Londres, H. Frowde; 1897; broch. in-8 de 20 pp. avec pl. — Prix : 6 fr.

AD. HARNACK. — **Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu.** — Fribourg, Mohr; broch. in-8 de 36 p. — Prix : 80 pf.

Lorsque le monde théologique apprit vers la fin de l'hiver dernier que des explorateurs de l'*Egypt Exploration Fund* venaient de retrouver des *Logia* de Jésus dans un amas « de vieux papyrus » égyptiens découverts près de Behnesa, il y eut un moment d'émotion assez vive. Était-ce un fragment de l'ouvrage composé vers le milieu du IIe siècle par Papias,

évêque de Hiérapolis, sous le titre de *Logia Kuriaka*, dont le titre seul nous est connu par Eusèbe? Était-ce même — les plus hardis ou les plus naïfs allaient jusque-là — un fragment de ces *Logia* du Seigneur qui, d'après le témoignage de ce même Papias, auraient été consignés par écrit en araméen par l'apôtre Matthieu et que la critique moderne reconnaît, en effet, comme l'élément le plus précieux de notre premier évangile canonique? L'imagination qui, comme chacun sait, fleurit dans le champ théologique, put s'abandonner pendant quelques semaines aux plus hautes espérances. Bientôt cependant on apprit qu'il fallait en rabattre et la publication de ces fameux « dires de Jésus », que MM. Grenfell et Hunt ont fait connaître au public avec une promptitude dont on ne saurait trop les louer, est bien propre à calmer les attentes les plus exaltées.

Il ne faudrait pas, toutefois, tomber d'un extrême dans l'autre et dédaigner outre mesure une découverte dont le seul tort est de ne pas avoir tenu ce que l'on n'avait aucune raison sérieuse d'attendre d'elle. Si les paroles de Jésus, conservées sur ce papyrus de l'ancienne cité d'Oxyrhinchus, n'enrichissent pas notre connaissance de l'Évangile, elles ont pour l'histoire de la littérature chrétienne primitive une sérieuse importance.

Le feuillet de papyrus qui nous les a transmises porte au coin droit du verso le numéro 11; il faisait donc partie d'un livre qui contenait au moins dix autres feuillets. Comme il porte huit *Logia*, on peut supposer qu'il y en avait environ quatre-vingts avant ceux qui nous sont parvenus. C'était donc une collection importante. L'écriture unciale en reporte l'origine aux environs de l'an 200 de notre ère, mais la collection peut être antérieure au manuscrit d'Oxyrinchus.

Voici tout d'abord la traduction française du texte :

1..... *et alors tu verras à jeter dehors le fétu qui est dans l'œil de ton frère* (cf. *Matth.*, VII. 5 et *Luc*, VI, 42).

2. *Jésus dit : Si vous ne jeûnez pas au monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu, et si vous ne sabbatisez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père* (sans parallèle canonique).

3. *Jésus dit : Je me tins au milieu du monde et en chair je leur apparus, et je trouvai tout le monde ivre et je ne trouvai personne ayant soif parmi eux, et mon âme éprouve de la peine à propos des fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles en leur cœur...* (sans parallèle canonique).

4...... *la pauvreté.*

5. *Jésus dit : ... où qu'ils puissent être...* (le texte ici est trop mutilé pour être intelligible)... *est seul... je suis avec lui; dresse la pierre et là tu me trouveras; fends le bois et je suis là* (sans parallèle canonique).

6. *Jésus dit : Un prophète n'est pas bienvenu dans sa patrie et un médecin ne fait pas de guérisons sur ceux qui le connaissent* (cf. *Matth*., XIII, 57; *Luc*., IV, 23-24).

7. *Jésus dit : Une ville bâtie sur une haute montagne et bien assise* (litt. : consolidée) *ne peut ni tomber ni être cachée* (cf. *Matth*., V, 14; VII, 24-25).

8. *Jésus dit : Tu entends* (la suite est illisible).

Le sens des nos 1, 6 et 7 est clair; ce sont des paroles qui se retrouvent dans le premier et dans le troisième évangile canonique, textuellement ou sous une forme analogue.

Dans le n° 2 l'observance du sabbat doit probablement s'entendre au sens spirituel, pour : « si vous n'observez pas la paix du Seigneur » (comme chez Justin Martyr, *Dial. avec Tryphon*, ch. XII et ailleurs), puisque la sentence parallèle « si vous ne jeûnez pas au monde » est évidemment une métaphore. La spiritualisation du sabbat juif est usuelle chez les premiers écrivains chrétiens. Si l'on n'accepte pas cette interprétation, le caractère judaïsant de cette parole est très accentué; ce serait la seule de ce genre dans la collection.

Le n° 3 est étrange. Les aoristes du commencement feraient supposer que cette parole est attribuée au Christ ressuscité, suivant un système dont les gnostiques ont beaucoup usé pour ajouter à l'évangile traditionnel un évangile supérieur. Mais le présent qui suit, (« mon âme éprouve de la peine »), ne permet pas cette supposition. Il y a ici, comme dans d'autres de ces *Logia*, des expressions qui rappellent la terminologie du IVe évangile; mais dans son ensemble le ton de cette parole est tout à fait étranger à celui de l'Évangile de Jésus tel que nous le connaissons.

Le n° 5 est de beaucoup le plus difficile à entendre. La première partie rappelle évidemment *Matth*., XVIII, 20 : « où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux ». Elle se rapprochait sans doute encore davantage du Logion mentionné par Éphrem (l. 64 dans les *Agrapha* de Resch) : « ubi unus est, ibi et ego sum; ubi duo sunt, ibi et ego ero... quando tres sumus quasi in ecclesiam coimus ». — Mais la seconde partie est très obscure. M. Harnack, dans la brochure mentionnée ci-dessus, rapproche ces mots : *dresse la pierre et là tu me trouveras, fends le bois et je suis là*, d'un passage de l'*Ecclésiaste* (X, 9) :

« quand on casse des pierres on s'y blesse ; quand on fend du bois, on s'y fait mal » et les interprète ainsi : « Christ est présent auprès du fidèle isolé, même dans le travail matériel, quand son disciple dresse la pierre ou fend le bois ». — D'autres interprètes, notamment M. Heinrici, dans la *Theologische Litteraturzeitung*, penchent plutôt à reconnaître ici l'idée de l'immanence du Christ-Logos dans les objets matériels. Déjà les éditeurs anglais ont rappelé à ce propos un passage de l'*Apocalypse d'Ève*, cité par Épiphane (*Haer.*, XXVI, 3) : « moi toi et toi moi ; et où que tu sois j'y suis et en tous (ou : en toutes choses, ἐν πᾶσιν) je suis répandu ». — Enfin on a voulu voir dans ces mots une allusion à la pierre du tombeau et au bois de la croix. Jésus aurait voulu dire : « enlève la pierre du tombeau et tu me trouveras ; fends le bois de la croix (c'est-à-dire pénètre jusqu'au sens intime de la croix) et j'y suis ». — Pour se décider entre ces diverses interprétations, il faudrait connaître le contexte ; tout dépend, en effet, de l'esprit et de la tendance du récit auquel ces paroles appartenaient. Leur sens direct comporte bien l'idée de l'immanence du Christ dans le monde matériel comme dans le monde spirituel, ce que l'on a déjà appellé le « Panchristismus » ; mais on éprouve quelque scrupule à accepter une pareille interprétation qui dépasserait tout ce que le gnosticisme le plus exagéré nous a encore offert de plus fort comme affirmation de l'action cosmique du Christ. S'il ne s'agissait que de la toute-présence du Christ dans le monde pneumatique il n'y aurait rien à objecter ; mais ici il s'agit de la toute-présence du Christ dans la matière brute. Cela ne paraît pas cadrer avec la conception gnostique du monde et pas d'avantage avec la philosophie alexandrine sur le rôle du Logos. Je ne saurais adhérer à cette interprétation en dehors de tout contexte qui la justifie. J'estime qu'il faut en tout cas entendre ces paroles, dans un sens spirituel, de la présence spirituelle du Christ auprès des fidèles jusque dans la pierre qu'ils cassent ou dans le bois qu'ils fendent, parce que les analogies de la pensée chrétienne de l'époque ne comportent pas d'autre interprétation. Je me rapprocherais ainsi plutôt de l'explication de M. Harnack, mais sans admettre aucune relation avec le passage de l'*Ecclésiaste*. Au premier abord j'avais été séduit par l'allusion au tombeau et à la croix ; mais après plus ample réflexion, j'ai reconnu qu'elle était beaucoup trop moderne, trop étrangère à la pensée chrétienne primitive, pour être exacte. Quand on parlait de la pierre enlevée du tombeau, on ne songeait pas à dire que Jésus se trouvait là, mais tout au contraire qu'il ne s'y trouvait pas, et la matière même de la croix ne préoccupait personne.

Les autres *Logia* n'offrent pas de difficultés. Le n° 6 rappelle et complète, sous une forme heureuse, *Matth.*, XIII, 57 et surtout *Luc*, IV, 23-24. Le n° 7 combine *Matth.* V, 14 et XIII, 24-25.

Si nous envisageons maintenant l'ensemble du fragment, ce qui nous frappe surtout, c'est l'absence de tout lien organique entre ces paroles de Jésus. Nous n'avons pas ici un morceau d'évangile inconnu. Ce sont des paroles recueillies de ci de là, sans qu'on puisse discerner le principe qui a présidé à leur choix ni à leur groupement. Si certaines d'entre elles rappellent de très près des passages des évangiles synoptiques, on ne peut pas dire que ce soient de simples variantes de traducteur ou de copiste. Si certaines expressions rappellent la terminologie johannique, aucun de ces dires de Jésus ne peut être considéré comme un emprunt même indirect au quatrième évangile. Le n° 2 ne pourrait passer pour une citation d'un évangile judaïsant et le n° 5 pour un passage d'évangile gnostique, que si l'on adopte les interprétations que nous avons rejetées. Mais alors cette combinaison d'une parole judaïsante et d'une parole ultra-gnostique rendrait encore plus incompréhensible l'origine de la collection.

Deux hypothèses seules sont admissibles. Ou bien nous avons affaire à un simple recueil de paroles de Jésus, constitué, sans aucun plan, de toute sorte de dires traditionnels ajoutés à la suite les uns des autres à mesure que le collectionneur les rencontrait dans ses lectures ou les entendait énoncer par des évangélistes. Ou bien nous sommes en présence d'un recueil de passages extraits d'un seul et même évangile, à nous inconnu, par un lecteur qui aurait gardé copie des paroles qui l'avaient le plus frappé.

C'est à cette seconde hypothèse que M. Harnack s'est attaché. Dans la très intéressante brochure qu'il a publiée chez Mohr, à Fribourg, il s'efforce de prouver que cet évangile inconnu devait être l'*Évangile des Égyptiens*. Cette proposition ne laisse pas que d'être bien téméraire. Car nous savons si peu ce qu'il pouvait y avoir dans cet Évangile et le peu même que nous en savons est tellement étranger aux nouveaux *Logia* qu'il me paraît bien imprudent d'étayer toute une théorie sur une base aussi fragile. M. Harnack lui-même, dans son admirable « Histoire de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe », nous fournit les éléments de nos scrupules (I. 1, p. 12 et suiv. ; II. 1, p. 612 et suiv.). Clément d'Alexandrie, au l. III des *Stromates*, revient à plusieurs reprises sur un dialogue entre le Seigneur et Salomé, qu'il donne comme un fragment de l'Évangile des Égyptiens et qui a un caractère enkratite

très accentué. Hippolyte (*Philosophoumena*, V, 7) rapporte que les Naasséniens se fondaient sur l'Évangile des Égyptiens pour justifier leurs spéculations sur l'âme humaine. Origène, dans la première Homélie sur Luc, le cite par les évangiles hérétiques. Épiphane (*Haer.*, LXII, 2) nous apprend que les Sabelliens s'en servaient pour prouver l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Quoique nous reconnaissions parfaitement avec M. Harnack que l'usage d'un évangile par les gnostiques n'implique pas le caractère gnostique de cet évangile, puisqu'ils s'entendaient à merveille à faire dire aux textes tout ce qu'il leur plaisait; — quoique l'enkratisme n'ait pas été à l'origine une hérésie, mais une tendance fort répandue dans une partie de la chrétienté primitive où l'on poussait à l'extrême certains éléments de l'enseignement authentiquement chrétien; — quoique les germes du sabellianisme puissent se retrouver dans d'anciennes paroles qui ne sont encore nullement des hérésies; — il n'en est pas moins vrai que tous ces témoignages historiques, dont le sens n'est pas douteux, s'accordent à témoigner que l'Évangile des Égyptiens était un écrit où il y avait des spéculations métaphysiques et des spéculations au moins gnosticisantes.

Y a-t-il d'autres témoignages qui puissent nous faire connaître cet évangile et qui puissent modifier la conclusion précédente. M. Harnack l'affirme, mais ici commence déjà ce que je me permets d'appeler sa témérité critique. Tout d'abord il fait observer que Clément d'Alexandrie ne signale que le seul dialogue avec Salomé comme argument tiré de l'Évangile des Égyptiens par les enkratites et il en conclut qu'il ne devait pas y en avoir d'autres. De plus, comme l'auteur de la IIe Épître, dite de Clément Romain, aux Corinthiens, cite également des paroles du Seigneur, qui d'après Clément d'Alexandrie appartenaient au dialogue avec Salomé dans l'Évangile des Égyptiens, M. Harnack en conclut que toute une série d'autres passagers de cette même IIe Épître où l'on trouve des citations directes ou indirectes de paroles du Seigneur qui ne figurent pas dans un évangile à nous connu, doivent provenir de ce même Évangile des Égyptiens. Comme si l'auteur n'avait pu utiliser, en dehors des évangiles canoniques, que le seul Évangile des Égyptiens ! Enfin M. Harnack attribue sans aucune hésitation à l'évêque de Rome, Sôter, vers 170, la IIe Épitre dite de Clément Romain ; mais pour séduisante que soit cette attribution, elle n'est après tout qu'une hypothèse que des historiens de premier ordre, tels que Lightfoot, ont repoussée. Est-on vraiment autorisé, dans de pareilles conditions, à dire : l'évêque de Rome,

Sôter, se servait de l'Évangile des Égyptiens, donc il ne devait pas être bien hérétique, et à déterminer le caractère de cet écrit par les passages que l'on n'a pas plus de raison d'y rattacher ? Et la notion que l'on a acquise par des moyens aussi aventureux de l'*Evangile des Égyptiens* peut-elle véritablement contre-balancer celle qui ressort des témoignages si formels et si clairs que nous avons cités plus haut et qui conclut en sens différent ?

J'estime donc que les éditeurs anglais ont agi sagement en énonçant simplement comme une possibilité la provenance des nouveaux *Logia*, de l'*Évangile des Égyptiens*. D'ailleurs la sélection de ces *Logia* dans un seul et même évangile n'est pas en elle-même vraisemblable. Il n'y a absolument aucun indice qui nous porte à l'admettre. La seule raison qui y pousse les critiques, c'est la difficulté qu'ils éprouvent à admettre que les chrétiens du IIe siècle aient pu collectionner ainsi des paroles de Jésus, suivant le hasard des circonstances qui les leur faisaient connaître. Et pourquoi donc n'auraient-ils pas noté dans un recueil soit toutes les paroles qui leur paraissaient provenir d'une bonne source, soit celles qui leur paraissaient le plus frappantes, comme dans tous les temps on a fait des recueils de maximes, de proverbes, d'anecdotes, etc. ? C'est ici justement que m'apparaît l'intérêt principal de l'humble petit fragment que la feuille de papyrus nous a conservé ; il nous apporte un témoignage de l'existence de ces recueils qui furent nécessairement tout à fait éclipsés par les évangiles rédigés, c'est-à-dire où les enseignements de Jésus étaient groupés par ordre de matières ou rattachés aux incidents de son ministère. La critique biblique s'accorde à admettre à la base de nos évangiles des recueils de paroles ou d'anecdotes de Jésus ou sur Jésus. Pourquoi cette forme primaire de consignation des enseignements évangéliques n'aurait-elle pas survécu même après l'apparition des évangiles littéraires, jusqu'à l'époque où certains évangiles prirent une autorité tellement prépondérante qu'il ne fut plus possible d'admettre comme paroles de Jésus celles qui n'y figuraient pas? En tout cas cette manière de recueillir des dires du Christ put se maintenir jusque vers le milieu du second siècle, comme le prouve l'exemple de Papias. Selon toute vraisemblance, en effet, la collection des *Logia* doit être notablement antérieure à la date où fut écrit le papyrus.

Jean RÉVILLE.

L. K. GŒTZ. — **Geschichte der Slavenapostel Constantinus und Methodius**. Quellenmässig Untersucht und dargestellt. — Gotha, Andreas Perthes, 1897.

L'histoire des apôtres slaves Cyrille et Méthode a été dans notre siècle l'objet de nombreux travaux ; elle a été écrite en allemand par Dobrovsky, Ginzel ; en français par L. Leger, d'Avril et pour certains épisodes par le P. Martinov et le P. Lapôtre. Le P. Martinov eût été le plus apte à nous donner une œuvre définitive; il n'en a laissé que quelques fragments (dans la *Revue des Questions historiques*). En ce qui me concerne j'avais renoncé depuis longtemps à préparer une seconde édition de mon travail, pensant que le savant jésuite russe ferait mieux que moi. Je le regrette aujourd'hui, mais peut-être un peu tard ; la vie est courte et le domaine des études slaves est infini. Dans les pays slaves les deux apôtres ont donné lieu à toute une littérature ; une bibliographie complète formerait la moitié d'un volume plus considérable que celui que M. Gœtz vient de nous donner. On pourra s'en faire une idée en consultant la collection de l'*Archiv für Slavische Philologie* (notamment dans l'année 1876 le travail de M. Jagic, *Bibliographische Uebersicht der Erscheinungen auf dem Gebiete der Slavischen Phililogie und Alterthumskunde seit dem Jahre* 1870 et le *Supplement Band* de l'année 1892, *Bibliographische Uebersicht über die Slavische Philologie*). Les travaux slaves ont été inaccessibles à M. Gœtz ; il déclare lui-même n'avoir pas eu connaissance des travaux français. Curé vieux-catholique de Passau il n'a pas eu le loisir d'aller consulter les collections de Prague et de Vienne. Il s'est contenté de la Bibliothèque royale de Munich. Son travail se divise en deux parties : 110 pages sont consacrées à l'examen des sources, 150 environ à la biographie proprement dite des deux apôtres. Je ne puis entrer ici dans le détail de la discussion des sources ; ce sont là des questions fort complexes et sur lesquelles d'excellents esprits ne sont pas près d'arriver à s'entendre : M. Gœtz n'est pas d'accord avec la plupart de ses prédécesseurs. Mais en somme quelque opinion qu'on ait sur tel ou tel document, l'ensemble de la physionomie des deux missionnaires reste intact ; le récit un peu sec que l'auteur a fait de leur apostolat en donne une idée très suffisante pour les profanes. M. Gœtz est Allemand ; il ne sent pas, en présence de ces deux grandes figures, ce frémissement d'admiration et de patriotisme qui anime les récits les plus critiques des historiens slaves. Mais il n'oublie aucun fait important de

leur mission. Il ne s'occupe guère que d'eux; il néglige de les placer dans leur milieu historique, de se rendre compte des passions civiles ou religieuses qui fermentaient autour d'eux. Je ne vois point de grosses erreurs à relever dans son récit : je dois cependant mettre le lecteur incompétent *in slavicis* en garde contre la note de la page 154. Cette note empruntée à feu Hanusch est absolument absurde au point de vue philologique ; à la page 270, M. Gœtz a doté l'Église romaine d'un saint qu'elle ne connaît pas; il est question dans la Chronique dite de Nestor de reliques de saint Clément et *Fiva* (*sic*). Cette forme *Fiva* m'a embarrassé moi-même quand j'ai traduit la Chronique. Elle ne saurait en tout cas donner à aucun prix un saint *Phico*. *Fiva* est le génitif d'une forme *Fiv*. *Fiv* ne peut représenter que le grec Φοῖβος (prononcez *Fivos*). Il s'agit donc d'un saint Phœbus. J'ignore s'il est connu des hagiographes. Ceux qui voudront consulter avec fruit le livre de M. Gœtz feront bien d'en compléter la lecture par celle des travaux français que j'ai cités plus haut. Cyrille et Méthode demandent à être placés dans leur milieu, à être étudiés dans tous les détails et dans toutes les conséquences de leur œuvre apostolique, linguistique et littéraire.

Louis LEGER.

L. GRANDGEORGE. — **Saint Augustin et le néoplatonisme.** — 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses). Paris, Leroux, 1896.

Nous nous sommes proposé dans notre conférence à l'École des Hautes-Études, comme par la constitution de « la Bibliothèque de scolastique médiévale » de faire connaître les idées philosophiques, religieuses et scientifiques du moyen âge, en déterminant ce qui lui vient de l'antiquité, ce qui lui appartient en propre et ce qu'il a transmis aux temps modernes. Les lecteurs de cette *Revue* ont été les premiers à avoir communication du travail de M. Jean Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du* IIIe *au* XIIIe *siècle et spécialement dans les Écoles carolingiennes*[1], qui lui a valu le titre d'élève diplômé de l'École des Hautes-Études. C'est aussi une thèse diplômée de l'École, que le livre de M. Grandgeorge sur saint Augustin et le néo-platonisme.

On sait que saint Augustin fut ramené du manichéisme à l'ortho-

1) Le travail a paru, en tirage à part, chez Alcan et Leroux.

doxie par la lecture des néo-platoniciens et surtout de Plotin dont les œuvres avaient été mises en latin par Victorinus. A plusieurs reprises, on s'est demandé ce qu'il a, du néo-platonisme, conservé et fait entrer dans le christianisme. M. Grandgeorge a examiné les travaux de ses prédécesseurs. Il a recherché ce que le platonisme et le néo-platonisme avaient déjà donné au christianisme avant l'apparition de saint Augustin. Il a signalé les modifications qui se sont produites chez ce dernier, depuis sa conversion jusqu'à sa mort, dans sa manière d'apprécier la philosophie et spécialement la philosophie néo-platonicienne. Il a bien vu que certaines doctrines, dont la ressemblance avec le néo-platonisme est incontestable, ont pris chez saint Augustin une forme nouvelle, parce qu'elles ont été incorporées dans la théologie chrétienne.

La méthode suivie par M. Grandgeorge est essentiellement historique et critique. Non seulement il a consulté soigneusement tous les textes et il met en regard Plotin et saint Augustin pour justifier toutes ses conclusions ; mais encore il a tenu compte des commentaires qui en ont été faits, il a discuté les solutions de ses prédécesseurs et il en a fourni une qu'il a fortement établie[1]. Il y a eu, dit-il, une influence néoplatonicienne. Mais cette influence, très considérable à l'origine, alla peu à peu en s'effaçant chez saint Augustin devenu chrétien. Le néo-platonisme a agi sur saint Augustin : 1° en le dégageant du manichéisme et en le portant vers le christianisme ; 2° en lui fournissant des arguments contre des adversaires analogues. Son influence se retrouve : 1° dans la doctrine qu'il professe de l'absolue simplicité de Dieu, de son ineffabilité et de son incognoscibilité ; 2° dans la conception qu'il s'est faite du mal comme n'ayant aucune réalité, comme n'étant qu'une privation, un défaut du bien.

Par l'influence de saint Augustin s'expliquent les tendances néo-platoniciennes qu'on retrouve dans les écrits des chrétiens les moins suspects du moyen âge, chez saint Anselme en particulier. Avec Jean Scot, au contraire, le néo-platonisme ne se contente plus d'être l'auxiliaire soumis du christianisme ; il tend à s'en séparer et à reprendre toute son indépendance, ce qui amènera la condamnation de Jean Scot, de Béranger, d'Abélard, de David de Dinant et d'Amaury de Bène. Il n'y a pas

1) Les cinq chapitres du livre (160 pages) comprennent : 1° ce que saint Augustin connaissait de la philosophie grecque et du néo-platonisme ; 2° Dieu et ses attributs d'après les néo-platoniciens et d'après saint Augustin ; 3° la Trinité ; 4° la Création ; 5° la Providence, le problème du mal et l'optimisme.

solution de continuité entre l'antiquité et le christianisme; il n'y a pas séparation absolue entre la pensée moderne et la scolastique, mais les deux courants néo-platoniciens nous conduisent, dit fort bien M. Grandgeorge, d'une part à Descartes et à Malebranche, de l'autre à Spinoza et à tous ceux qui l'ont continué dans la période contemporaine.

Peut-être trouverions-nous que M. Grandgeorge a trop peu accordé aux néo-platoniciens et fait saint Augustin plus original qu'il ne le fut en réalité. Mais la manière dont sa thèse a été appréciée par nos collègues, MM. Albert Réville et Marillier, par des professeurs éminents de l'Université de Paris, dans la *Revue critique*, le *Bulletin critique* et le *Polybiblion*, nous autorise à en recommander la lecture à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie et de la théologie.

F. Picavet.

J.-H. Maronier. — **Histoire du protestantisme de la paix de Munster à la Révolution française (1648-1789).** — Manuel couronné et publié par la Société de La Haye pour la défense de la Religion chrétienne. — Leide, 1897, 2 vol. in-8.

Après les époques que j'appellerai héroïques, telles que le siècle des persécutions romaines et le siècle de la Réformation, il en est peu dans l'histoire du christianisme qui offrent plus d'intérêt que la seconde moitié du XVIIe et le XVIIIe siècles. C'est une de celles où l'esprit libéral qui est un des caractères distinctifs du protestantisme remporta ses plus belles victoires. Un rapide aperçu sur la situation du monde chrétien aux deux termes de cette période donnera l'idée de cette transformation.

En 1648, la guerre de Trente ans est terminée; l'effort colossal tenté par la papauté, assistée des Jésuites et des troupes de Bavière et d'Autriche, pour refouler le protestantisme vers le nord et, si possible, l'exterminer en Allemagne a échoué. Dès lors le Saint-Siège passe au second rang sur la scène politique de l'Europe; en effet, le crédit des papes auprès des princes catholiques avait été singulièrement diminué par la situation fausse d'allié indirect des souverains protestants, où les avait engagés le souci de leur pouvoir temporel. Mais les Jésuites sont encore très puissants auprès des cours catholiques et après avoir exterminé le protestantisme en Bohême, ils réussissent à faire expulser tous les protestants des États héréditaires d'Autriche, obtenir la révocation de l'Édit de Nantes et la destruction de Port-Royal. Cependant, les nations protestantes, ayant

pris conscience de leur force, vont suivre l'exemple héroïque donné par la république des Provinces-Unies des Pays-Bas, qui lutta quatre-vingts ans pour la conquête de son indépendance et apprendre à se gouverner elles-mêmes. De là, la Révolution de 1688 en Angleterre, les guerres de Frédéric II de Prusse contre l'Autriche et la guerre de l'Indépendance, qui eurent pour résultat la fondation de la République des États-Unis. Cette fois-ci, au lieu d'avoir la religion pour adversaire, le peuple devait l'avoir pour alliée.

L'Église romaine ressentit le contre-coup de ces luttes. Chez elle aussi se livra le grand combat entre la tradition des ancêtres et l'autonomie morale et religieuse des peuples, qui devait décider du sort de la société moderne. Les nations catholiques, France et Autriche, Espagne et Portugal, s'affranchirent successivement de la tutelle pontificale, en matière politique et même ecclésiastique (v. les Quatre articles de 1682). Et ce mouvement d'émancipation aboutit, à la fin de la période qui nous occupe, à un événement capital, l'abolition de l'ordre des Jésuites par Clément XIV, à la requête des États catholiques.

Au sein des Églises protestantes le combat se livra plutôt sur le terrain ecclésiastique et dogmatique que sur le terrain politique. L'esprit mystique et rationnel de la Réforme réagit contre les tendances scolastiques des luthériens de la Formule de concorde et des calvinistes du Synode de Dordrecht. De là, en France et en Hollande, la renaissance des études critiques et exégétiques, qui étaient florissantes dans les Académies de Helmtädt et de Leide, de Sedan, de Montauban et de Saumur, et l'avènement de la théologie plus humaine des Arminiens et des Amyraut, Cappel J. Cameron et Laplace. De là, en Angleterre, le mouvement des Quakers et des Méthodistes, et en Allemagne, le réveil de piété provoqué par Spener et les Piétistes, par le comte Zinzendorf et ses Moraves.

Voilà la période de l'histoire religieuse, que M. Maronier a entrepris de raconter, en se bornant au protestantisme, et il faut avouer qu'il l'a fait d'une façon intéressante et impartiale, en puisant autant que possible dans les sources contemporaines des événements et en élargissant son horizon. En effet, pendant ce siècle et demi, les deux confessions chrétiennes sont en rapports si étroits, qu'il a dû faire aux pays catholiques une large part. Son travail se divise en trois parties : I. Le protestantisme en lutte contre Rome. — II. Le développement du protestantisme. — III. Le siècle des lumières. C'est dans cette dernière partie, surtout, que l'auteur a été amené à traiter du mouvement libéral en France et dans l'Allemagne catholique. Il a fait à Montesquieu, Voltaire et Rousseau la place qui leur

revient, comme aux initiateurs des idées de liberté de pensée et de tolérance religieuse en France ; mais il a, avec raison, selon nous, fait ressortir tout ce que le dernier devait à son éducation protestante genevoise, (influence mise en pleine lumière par les savantes recherches de M. Ritter sur la famille de Rousseau), et ce que les deux derniers doivent à l'influence de la société anglaise, au milieu de laquelle ils ont séjourné plusieurs années. Sur plusieurs points, M. Maronier a complété les données ordinaires de l'histoire ecclésiastique.

Je signalerai, à ce point de vue, ses chapitres sur les Chapelles des ambassadeurs des puissances protestantes à Paris et à Vienne (Ier vol., p 91-96) ; sur les livres défendus en pays catholiques (I, 124-127) ; sur les « transmigrés », c'est-à-dire les protestants transportés d'une province dans l'autre par des princes catholiques (I, 152-154) ; sur Labadie et les Labadistes (II, 23-42) ; sur l'influence du protestantisme sur la vie sociale et sur l'essor pris par la franc-maçonnerie en Angleterre et en France (II, p. 245). L'auteur montre fort bien quelle était la vitalité et les moyens d'expansion du protestantisme : grâce à la presse, qui était libre en Hollande et en Angleterre, grâce à ces chapelles d'ambassade qui étaient comme des îlots protestants au milieu d'une mer catholique, grâce au courage des Antoine Court, des Paul Rabaut et des pasteurs du Désert, la religion « prétendue réformée », comme nos rois l'appelaient dédaigneusement, non seulement s'est maintenue en Autriche et en France, mais dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, aidée par la presse de l'opinion publique, elle a recouvré peu à peu ses droits et remporté sur ses éternels adversaires, les Jésuites et les moines, des victoires éclatantes.

Nous signalerons à l'auteur, en terminant, quelques défauts qu'il lui sera d'ailleurs facile de corriger dans une 2e édition. La bibliographie est bien indiquée en note à la première page des chapitres ; mais quand il fait des citations d'un écrivain, l'ouvrage d'où elles sont prises n'est que rarement indiqué ; ce qui, surtout pour les citations d'écrivains étrangers aux Pays-Bas, fait qu'il n'est pas facile de les reconnaître dans la version hollandaise.

On aurait aimé, aussi, connaître les titres des livres défendus en pays catholique ; M. Maronier n'en cite qu'un pour la France : *L'Abrégé de l'histoire sainte* par Ostervald ; c'est dommage, car la censure catholique s'y est rarement trompée et ce sont les livres qui expriment le plus éloquemment la doctrine réformée qu'elle a de préférence notés comme infectés d'hérésie et mis en interdit (I, 124). — Il y a une lacune plus

grave, au chapitre des Ambassades protestantes en pays catholique. L'auteur paraît ignorer l'existence de la chapelle de l'ambassade suédoise à Paris, qui a eu depuis 1626 un pasteur ordinaire dans la personne de Jonas Hambré, professeur de langues orientales au Collège de France et qui a été comme le berceau de l'Église luthérienne de France. Il y aurait bien encore quelques assertions hasardées à relever dans l'ouvrage, par exemple à la page 13 : « L'Irlande fut florissante sous Cromwell et fit sentir sa prospérité jusque sur le marché de Londres » (I, p. 13) ; et à la page suivante : « Cromwell sut tenir en respect même le pape, en le menaçant que, s'il ne mettait pas un terme aux massacres dans les vallées, du Piémont, les canons anglais tonneraient dans Michel-Ange » (?) ; l'orthographe des noms propres laisse souvent à désirer.

Mais, c'est là peu de chose, eu égard à la masse de matériaux utilisés, et n'ôte rien aux solides qualités déployées par M. Maronier pour les mettre en œuvre. Tout l'ouvrage est animé et comme poussé par un souffle de justice, de liberté et de progrès. Le style est en général simple et précis, débarrassé de toute fleur de rhétorique, comme il convient à un livre d'histoire. La lecture est bien faite pour réconforter et stimuler le courage et les longs espoirs, aux époques de réaction, où il semble que les défenseurs systématiques du passé veuillent mettre la lumière sous le boisseau, et la morale qui se dégage de l'histoire de ces deux siècles est bien exprimée par la devise choisie par l'auteur :

Tandem bona causa triumphat.

G. Bonet-Maury.

Georges Pariset. — **L'État et les Églises en Prusse sous Fréderic-Guillaume I (1713-1740).** — Paris, A. Colin, 1897, xx-985 pages, in-8.

Dans le présent ouvrage, qui est une thèse de doctorat, M. Pariset étudie de la façon la plus approfondie un sujet, à peu près inconnu en France, et qui, en Allemagne même, n'avait jamais été traité avec des développements pareils. Son travail sur *L'État et les Églises en Prusse* durant le règne de Frédéric-Guillaume I témoigne à la fois de la patience à toute épreuve et de la sagacité de l'auteur ; pour l'écrire il a fouillé les archives et les bibliothèques d'Allemagne ; il a tout lu, tout parcouru — son énorme *Bibliographie* en fait foi, — depuis les volumineuses *Médi-*

tations de Reinbeck et les in-quarto poudreux de Wolff, jusqu'à la brochure examinant s'il est vrai que Gundling, le bouffon favori du roi, a été enterré dans une vieille barrique. Ceux-là même qui, d'aventure, trouveraient que mille pages pour vingt-sept années de l'histoire des Églises prussiennes, c'est beaucoup, ne feront aucune difficulté pour reconnaître que l'ouvrage de M. Pariset honore grandement l'érudition française.

Après une courte et substantielle introduction sur les limites de son étude, sur les sources utilisées et la méthode suivie, l'auteur entre immédiatement en matière. Il a subdivisé son travail en six livres. Le premier est intitulé : *L'État tuteur de l'Église*. Il nous y montre dans cinq chapitres sucessifs la monarchie prussienne d'alors et ses différents territoires; il nous explique la titulature royale, les origines du pouvoir ecclésiastique du souverain, du *jus episcopale*. Un chapitre particulier est consacré à la *Religion de Frédéric-Guillaume I*, au développement de sa foi religieuse, aux différentes étapes de sa vie morale. D'autres enfin nous exposent l'administration laïque de l'Église, la division du travail administratif dans les Conseils du roi et la préparation de ces nombreux édits qui forment peu à peu le droit ecclésiastique de Frédéric-Guillaume, ou le modifient[1].

Le second livre est intitulé : *Constitution de l'Église*. On y est initié au fonctionnement des Consistoires berlinois et provinciaux, à leur organisation intérieure, à leurs attributions, à la hiérarchie ecclésiastique, surintendants généraux, inspecteurs, pasteurs, diacres, prédicateurs, etc., au groupement des fidèles en paroisses, avec leurs conseils presbytéraux et leurs synodes. Les chapitres suivants traitent des systèmes théologiques et des confessions des différentes Églises luthérienne, réformée allemande et de celle du Refuge, comme aussi de la tendance, accentuée dès lors, des monarques prussiens vers l'union de ces différents groupes, union qui devait partiellement aboutir, environ cent ans plus tard, sous le règne de Frédéric-Guillaume III.

Le troisième livre s'occupe de la *Situation sociale de l'Église*. M. Pariset a dépouillé patiemment des centaines de biographies pastorales de

1) Peut-être s'y est-il arrêté un peu longuement, puisqu'aussi bien « sa législation n'exprime pas la réalité » (p. 410). Tout en se moquant de l'*éditomanie* de Frédéric-Guillaume, il ne faut pas oublier qu'en France aussi, nous avons eu pareille incontinence de décrets, absolument négligés dans la pratique, aux temps de la Constituante et de la Convention nationale.

l'époque, afin de reconstituer, pour ainsi dire, l'existence typique des pasteurs sous Frédéric-Guillaume I, de tracer leurs origines, leurs études, leurs débuts dans le ministère, la discipline ecclésiastique à laquelle ils étaient soumis par les visitations des inspecteurs, etc. Il nous expose aussi leur situation matérielle, d'après les budgets paroissiaux et les comptes de fabrique[1] ; il nous introduit dans le monde des fonctionnaires adjoints et subalternes : aumôniers militaires, chantres, lecteurs, catéchistes, organistes et bedeaux ; il y expose en dernier lieu la question, passablement compliquée, des patronats d'Église, charge pesante pour les patronats, bien plus souvent que profit, alors surtout que le patronage royal prime celui des particuliers.

Le livre IV, intitulé *Rôle social de l'Église*, traite successivement du culte, des fêtes ecclésiastiques, de la liturgie, des actes religieux, de l'enseignement donné, soit par l'Église soit par l'école, à l'aide de la Bible ou du catéchisme[2]. Il nous parle des tribunaux ecclésiastiques, de la juridiction canonique correctionnelle et civile, de la lutte inefficace contre la justice séculière, de l'assistance publique enfin, pour autant qu'elle émane des fondations pieuses, caisses d'Églises, chapitres, etc. C'est dans ce livre que se marque, le plus visiblement peut-être, l'une des tendances de l'auteur vis-à-vis de l'Église d'alors, tendance que nous retrouvons d'ailleurs en maint autre endroit de son livre, et qu'il a condensée dans ce mot presque cruel : « C'est l'inertie qui résume le mieux son rôle social tout entier » (p. 579). Sans être aucunement admirateur de l'Église, soit orthodoxe, soit piétiste, sous Frédéric-Guillaume I, on peut croire cependant que les individus et les paroisses étaient alors au moins aussi charitables qu'aujourd'hui, sinon davantage; qu'ils avaient également à cœur de soulager les misères des malades, des infirmes, des nécessiteux de leurs circonscriptions réciproques. Toute la différence entre le présent et le passé, c'est que l'État ne *forçait* pas encore *tous les citoyens* à contribuer par *l'impôt* à l'assistance publique, mode d'action fort utile, sans contredit, dans ses résultats

1) Nous relevons ici les curieux détails — et peu édifiants — qu'il donne sur le cumul des deux Beausobre.

2) C'est là que se trouve le chapitre sur les essais de réforme scolaire tentés dans l'ancienne Prusse par Frédéric-Guillaume, qui renferme de nombreux détails intéressants, bien qu'il soit peut-être en dehors du cadre de l'ouvrage. M. Pariset a bien raison de mettre en doute qu'on ait construit mille maisons d'école et trouvé mille instituteurs suffisants. Il faut se figurer des invalides, des ouvriers, des bergers dans des hangars et dans des échoppes.

mais qui n'a rien de très édifiant au point de vue de la supériorité *morale* de l'État laïque. Quant à l'accusation plus générale portée contre l'Église protestante d'avoir abandonné ses « devoirs sociaux » (p. 411), elle ne me semble guère mieux établie. En France où, selon l'auteur, l'Église catholique est si absolument intransigeante, elle exerce sans doute cette « énergie étonnante » dans d'autres domaines encore que ceux du culte proprement dit, dans celui de l'enseignement et de l'assistance charitable. Les masses décuplent son budget, le sentiment de sa puissance lui donne une confiance plus grande en elle-même et c'est ainsi que s'expliquent certaines incursions assez fréquentes dans le domaine de la politique ; mais nul ne prétendra que c'est là sa sphère d'action légitime et que ce soit un exemple à suivre ailleurs.

Le cinquième livre embrasse le tableau de *la Vie religieuse* en Prusse à cette époque. C'est vraisemblablement celui qui soulèvera le plus d'observations et de critiques de l'autre côté du Rhin. Le chapitre I, intitulé *Essai de statistique*, est consacré à établir le chiffre proportionnel des ecclésiastiques par rapport à celui des fidèles dans les différentes provinces de la monarchie, les chiffres spéciaux aux diverses Églises, la comparaison de la piété et de la moralité des villes et des campagnes. Ces calculs, qui témoignent de beaucoup d'application et ont certainement coûté beaucoup de recherches à l'auteur, n'auraient pas été toujours nécessaires. Personne aujourd'hui ne songerait à contredire, par exemple, l'aphorisme que « les villes sont d'autant moins religieuses qu'elles sont plus grandes », même en l'absence de tout tableau statistique. Le chapitre deuxième traite des *croyances populaires*. M. Pariset y déclare que « la pauvreté du protestantisme en croyances populaires est inouïe » (p. 506) et qu'en « Allemagne le protestantisme vit mal à l'aise dans une maison qu'il n'a pas construite ». On y apprend aussi avec quelque étonnement, que « l'étude de la Bible a *sémitisé* la pensée protestante. » Tous ces jugements, j'ai hâte de le dire, ne sont nullement le résultat d'un sentiment hostile chez l'auteur, bien au contraire ; mais il ne parvient pas, à vrai dire, à concevoir le protestantisme comme une religion. Pour lui, c'est « une tournure d'esprit et une tension de volonté ». C'est aussi « le devenir vers le mieux ». Mais « le vrai protestant sera celui qui se dégagera le mieux du protestantisme ». Il est évident qu'une manière de voir pareille, que je n'ai pas à discuter ici, empêchera la perception nette de certains phénomènes historiques sur le domaine religieux ou troublera tout au moins leur compréhension

scientifique. Cela se voit également au chapitre sur les *Idées théologiques* où l'auteur parle des systèmes théologiques d'alors, de la décadence de la théologie au XVIII[e] siècle, du rationalisme croissant, et de la franc-maçonnerie. Tout *l'intellectualisme* de sa conception religieuse se manifeste dans son dilemme : « Ou la vérité consiste dans l'affirmation dogmatique, formulée une fois pour toutes ; alors qu'est-ce qu'une orthodoxie errante de système en système, sinon l'erreur? Ou la vérité n'est qu'une hypothèse probable et provisoire, toujours soumise au contrôle de l'éternelle recherche ; alors à quoi bon la notion de l'orthodoxie? Jamais le protestantisme n'a osé opter franchement entre les deux termes de ce dilemme. » Si nous avions à traiter ici les différentes faces de ce problème, on pourrait répondre d'abord par un refus d'accepter cette alternative, la religion ne se traitant pas comme une question de logique, et faire remarquer à l'auteur qu'il semble ignorer absolument le facteur principal de toute question religieuse, la foi intime, individuelle, libre de toute formule dogmatique. On peut répondre aussi, par l'argument historique, qu'il y a bien des communautés protestantes dans l'Ancien et le Nouveau-Monde, qui ne se préoccupent guère ou nullement de la « notion d'orthodoxie ».

On pourrait s'étonner d'autant plus de voir M. P. s'engager dans ces problèmes ardus qu'il a déclaré, dans un style imagé, que « les croyances sont des plaines sans accidents, disparaissant dans la pénombre » et les idées « des massifs montueux, en apparences inaccessibles, se perdant sous les brouillards métaphysiques », et qu'il semble donc fort difficile de les résoudre. La lecture du dernier chapitre de ce livre, relatif à la fameuse affaire du philosophe Wolff et à son expulsion de Halle, comme incrédule, sur un ordre formel du roi, intéressera davantage ceux dont « l'abstraction » n'est pas le fort. M. Pariset y a décrit très en détail et avec une grande sûreté de critique les phases de cette procédure curieuse, amenée par les dénonciations de Francke, de Lange et des piétistes de Halle, jusqu'au moment du retour quasiment triomphal de Wolff à l'Université[1]. Nous ferons remarquer seulement en passant combien l'histoire, si bien racontée par l'auteur, contredit sa propre théorie

1) M. Pariset a rendu plus que probable que la fameuse phrase de l'ordre royal portant expulsion du royaume dans les quarante-huit heures, « sous peine de la hart » (*bei Strafe des Strangs*) est une exagération populaire de la locution *bei strenger Strafe*, personne n'ayant jamais vu, ni tenu la pièce en question.

de l'inertie et de l'impuissance de l'Église d'alors; il est bien évident, en effet, que c'est sous la pression des théologiens de Halle et par suite des clameurs poussées par les prédicateurs zélotes de Berlin que Frédéric-Guillaume agit en cette circonstance; ce sont eux qui ont valu à leur illustre collègue, à leur adversaire rationaliste, la disgrâce brutale du monarque, plus tolérantd'ordinaire, et bientôt repentant.

Dans son sixième et dernier livre, le professeur de Nancy traite *des dissidents* et *des étrangers*, question de haute importance en tout pays où l'on adopta la Réforme. La *dissidence* ecclésiastique n'a pourtant eu que peu de prise sur les Églises de prusse dans la première moitié du XVIIIe siècle, et l'historien non prévenu ne la considère pas d'ailleurs comme un malheur ou comme une disgrâce pour les Églises nationales, puisque les congrégations dissidentes ne se fondent jamais qu'en vertu d'aspirations nouvelles, passagères ou durables, de l'instinct religieux, boutures nouvelles sur un vieux tronc toujours vivant. Il faut partir de l'idée toute catholique de l'unité nécessaire de l'Église pour pouvoir dire avec M. Pariset : « Le protestantisme est une désagrégation. S'il s'organise en une Église constituée, il perd sa vie religieuse ; s'il est animé d'une vie religieuse intense, il voit le dissidentisme battre en brèche sa constitution; entre l'organisation sans religion et la religion sans organisation, il ne peut trouver un moyen terme » (p. 708).

On ne s'aurait prétendre non plus que « en Prusse la tutelle des Hohenzollern... a tué le protestantisme ». Il y a dans ce jugement absolu une légère part de vérité. Au point de vue des idées, la tutelle royale, s'exerçant généralement dans le sens d'une orthodoxie plus ou moins étroite, a certainement fait de l'Église *unie* de Prusse une des plus rétrogrades et des plus fermées aux aspirations modernes. Mais le mouvement actuel en faveur de la liberté des synodes, l'agitation socialiste chrétienne des Stoecker et des Naumann, montrent bien qu'elle est loin d'être morte et que là aussi, l'esprit agite la matière. En dehors des chapitres sur les Catholiques et les Israélites, ce sont surtout ceux, consacrés aux « colons » établis en Prusse, à Zinzendorf et aux frères moraves [1], ainsi qu'aux émigrants du Saltzbourg, qui intéresseront le

1) Nous partageons, en général, sa manière de voir sur le comte de Zinzendorf, ce bizarre et doucereux mystique, doublé pourtant d'un homme d'exécution très pratique; nous ne croyons pas cependant qu'on puisse dire que « son histoire est encore à écrire. » Les livres de Schrœder et de Burckhard et l'ouvrage en deux volumes de Félix Bovet (Paris, 1865) suffiront amplement à la plupart des curieux.

plus les lecteurs. Au sujet de ce dernier chapitre, je dois présenter cependant quelques observations à l'*historien* de Nancy, après avoir jusqu'ici, hasardé seulement quelques objections au *théologien* et au *philosophe*, objections forcément timides, n'étant ni l'un ni l'autre moi-même. Est-ce parce que l'auteur était fatigué de son long travail, est-ce pour tout autre motif, mais ce chapitre ne me semble pas écrit avec l'entière impartialité que je signale avec plaisir dans le reste de l'ouvrage. Non seulement son jugement sur les faits eux-mêmes varie d'une façon bien curieuse [1], mais l'argumentation même de M. Pariset nous paraît parfois des moins justifiées par le bon sens et l'épuité. Il ne connaît, à coup sûr, que très vaguement l'histoire des atroces persécutions religieuses du XVII[e] siècle qui se produisirent dans toute la sphère d'influence de la maison de Habsbourg et les procédés de *recatholisation*, couramment employés alors ; il semble ne pas savoir que, durant tout le XVIII[e] siècle, jusqu'à l'Édit de tolérance de Joseph II, les tracasseries mesquines, les violences des capucins, des Jésuites et parfois celles des autorités militaires et civiles ont continué contre tous ceux qui étaient soupçonnés d'hérésie. Il ne sait certainement pas qu'on leur enlevait leurs bibles, leurs cantiques et leurs catéchismes pour les brûler, qu'on prenait les ecclésiastiques qui se hasardaient chez eux, et qu'on les passait confraternellement à la sérénissime République de Venise, pour les enchaîner sur ses galères, sans quoi il n'aurait pas accentué comme un fait de haute importance — alors, qu'il s'entendait de soi — que les paysans de Saltzbourg « n'avaient avant leur expulsion, ni églises, ni pasteurs chez eux » ; il n'aurait pas cru nécessaire de constater, avec une certaine ironie, qu'ils ne donnaient pas de « réponses précises et nettes » quand on les interrogeait sur le catéchisme ; il ne se serait pas écrié : « On leur

1) P. 75. — Les Saltzbourgeois « protestants ont été expulsés par leur archevêque. » — P. 789, on ne sait pas si Firmian fut un monstre ou « un prince trahi par ses sujets » ; l'émigration des Saltzbourgeois « reste une énigme ». — Puis il est dit d'abord : « que Firmian ait voulu détruire l'hérésie... rien n'est plus vraisemblable » (p. 789). Mais immédiatement après on lit : « La *légende* qui fait de Firmian la personnification de l'intolérance catholique » (p. 794). Nous ferons remarquer d'ailleurs à M. P. que Léopold-Antoine de Firmian est très suffisamment connu, ainsi que ses agissements et ceux de son chancelier, M. de Rœll. Les dragonnades, les emprisonnements, les confiscations qui commencent dès 1729, peu après son avènement, suffisent à le marquer comme un esprit intolérant et persécuteur, plus encore que sa parole, peut-être apocryphe : « Je veux que les hérétiques soient hors de mes États, encore qu'il ne pousse plus sur mes champs que des chardons et des épines ! »

distribuait des Bibles; *c'est donc qu'ils n'en avaient pas!* » comme si ce fait si élémentaire, si évident par lui-même, pour qui connaît les agissements de la contre-révolution religieuse en Allemagne, était une preuve accablante contre la sincérité de la foi des pauvres paysans de ces vallées alpestres, dans lesquels il y avait, au dire de l'auteur, « du rebelle et de l'aventurier ». Ils étaient, de plus, « ivrognes et têtus... peu étaient riches; la plupart étaient de la couche la plus basse de la population. » Assurément leur « obstination » — si l'on veut employer ce mot — ne les rend pas moins respectables aux yeux de l'historien, respectueux avant tout de l'intégrité des caractères, et si nous ne trouvons parmi eux, ni barons, ni millionnaires — et même en admettant qu'il y ait eu des « couches » bien différentes parmi ces pâtres, ces paysans et ces mineurs des montagnes du Saltzbourg, nous savons que ce n'étaient nullement des pauvres diables et des vagabonds seulement qui quittèrent le sol natal et qu'ils emportèrent un modeste capital en se sauvant à l'étranger.

Mais nous ne voulons pas nous appesantir sur ce chapitre défectueux. Nous avons hâte d'arriver aux conclusions générales de l'auteur sur le règne de Frédéric-Guillaume, au point de vue ecclésiastique et religieux. M. P. a été très impartial à son égard, et plutôt sympathique à ce prince qui « ne fut ni un homme d'État, ni même un bon administrateur », mais qui « était toute sincérité et toute probité; même quand il est ridicule, il mérite, il impose le respect ». S'il l'a montré, « variant parfois dans sa foi religieuse en raison inverse de sa santé physique », il sait fort bien que ce phénomène se produit chez tous les hommes s'occupant de questions religieuses et capables d'en recevoir une impression morale. Il lui fait tort peut-être en assignant pour cause, au moins partielle, à sa tolérance, très accentuée pour l'époque[1], « l'indifférence inconsciente du roi-sergent »[2], mais tout en soulignant parfois avec malice les excen-

1) Un prince qui résumait toute sa théologie dans « la crainte de Dieu et du péché », qui déclarait (en 1726!) que les querelles sur la différence des religions luthérienne et réformée « étaient vraiment des criailleries de calotins » et qui terminait un de ses écrits par le souhait « que Dieu envoie au diable tous ceux qui causent la désunion » mérite assurément quelque éloge pour de pareilles paroles. Il y avait plus de mérite que son fils, le « roi-philosophe » auquel la tolérance était facile, puisqu'il était indifférent.

2) Cette affirmation provient évidemment aussi de la conception de la religion, particulière à l'auteur, qui la place dans la *théologie*, c'est-à-dire dans le *dogme* et qui trouve par suite que cette religion « devient de plus rudimentaire », en s'émancipant des formules dogmatiques.

tricités du monarque [1], il lui rend en somme entière justice, sans tomber pourtant dans les exagérations louangeuses qui ont succédé en Allemagne aux récits ironiques compilés sur Frédéric-Guillaume I, alors qu'on le sacrifiait, comme repoussoir utile, à la gloire de son fils et successeur, Frédéric le Grand.

Le livre de M. Pariset est écrit en général d'un style simple, parfaitement approprié au sujet et relevé en maint endroit par des traits spirituels et des mots heureux; mais on y rencontre aussi des locutions un peu vulgaires, comme lorsque M. P. parle de « l'ennui formidable dont *pue* le travail tout entier de Reinbeck » ou lorsqu'il affirme que Frédéric-Guillaume n'était pas « un royal Ramollot », mais que « ce caporal avait la papillonne. » Il s'y trouve aussi des phrases à la fois prétentieuses pour la forme et fausses pour le fond, quand l'auteur affirme, par exemple, que, sous Frédéric-Guillaume, « déjà décapitée, l'Église crispait encore avec ses membres inférieurs », ou qu'il dit des Sociniens « qu'ils violent en quelque sorte la foi chrétienne, la dépouillant brutalement de tous ses voiles, et sur leur autel de la raison la prostituent à leur adoration dans l'élégante maigreur de sa nudité » (!). Parfois même on dirait que, par inadvertance, le véritable sens des mots lui échappe, comme quand il nous parle de « *développer compendieusement* un système. » alors qu'il sait mieux que moi que cet adverbe marque, au contraire, l'action de donner une chose en raccourci.

Dans les échappées philosophiques de l'ouvrage surtout, il y a bien des formules qui nous paraissent obscures, mais nous ne nous sentons pas assez compétent pour les critiquer ici [2]. Nous ne nous arrêterons pas davantage à certaines affirmations finales, plus catégoriques que convaincantes à nos yeux, sur les destinées des Églises protestantes d'Allemagne et de l'Église en général [3]. Il y a là des prédictions qui sortent entière-

1) Excentrique, Frédéric-Guillaume le fut à coup sûr; se figure-t-on un monarque contemporain apostillant le dossier que lui envoyait un consistoire, de la phrase suivante : « Je voudrais que vos femmes vous fissent tous c...s» (p. 513).

2) Par exemple, p. 121 : L'assistance « est une croyance-force qui se greffe sur la croyance-but. »

3) « En devenant protestante, l'Église a cessé d'être... Ce sont toujours des laïques qui assistent désormais le pasteur dans son ministère Là est le fait qui domine tout. L'Église a perdu sa vie propre ». Pour écrire ces lignes, il faut avoir complètement oublié que, pour tout protestant, l'Église est précisément l'ensemble des fidèles laïques. — P. 836, on lit encore : « Le prince retient le protestantisme prêt à disparaître; les pasteurs s'accrochent à la main secourable que leur tend l'État. . Mais les États protestants pour continuer d'agir, de-

ment du domaine de l'histoire et même de celui du vraisemblable, car elles nous promettent, entre autres, un catholicisme nouveau, d'une si étonnante souplesse d'allures et faisant assez « de pas en arrière » pour que le protestantisme tout entier retourne au giron de l'Église. L'auteur affirme pourtant d'autre part que « l'Église, dans son lent et continuel recul, pénètre de moins en moins la vie sociale », alors que nous estimons au contraire que la vie sociale moderne se pénètre de plus en plus, inconsciemment, si l'on veut, en partie, de la grande idée chrétienne de la solidarité humaine; et que c'est à elle, à son infatigable impulsion, que la charité moderne doit sa marche ascendante à la fin de notre siècle. Aussi ne comprenons-nous pas que M. P. ait pu donner à l'activité humaine une conclusion aussi dérisoire qu'il le fait quand il écrit : « Pour les hommes, comme pour les atomes, le progrès mène au repos et le but du mouvement n'est que l'immobilité. »

Pour dire très franchement mon avis et pour résumer mes critiques, le travail si consciencieux de M. P., qui fait également honneur à sa patience et à sa science, aurait sûrement gagné à être allégé d'un certain nombre de ces formules philosophiques au moins inutiles, et qui, partant inopinément entre les jambes du lecteur paisible, risquent de le mettre de mauvaise humeur, alors qu'il ne demanderait qu'à applaudir au talent et au savoir de l'auteur[1].

Rod. Reuss.

vront un jour abandonner l'Église à elle-même, *c'est-à-dire au néant.* » Le protestantisme allemand, quoi qu'on en pense d'ailleurs, a plus de vitalité que cela.

1) Parmi le grand nombre de remarques de détail que nous a suggérées la lecture attentive du volumineux travail de M. Pariset, il en est quelques-unes que nous demandons encore la permission d'ajouter ici.

P. xix. — Nous ne voudrions pas contresigner d'une manière absolue l'affirmation que « la pensée française contemporaine progresse en se germanisant » de même que « les institutions politiques allemandes progressent en se francisant. » Je ne vois pas trop ce dernier progrès s'accomplir sous nos yeux et si j'approuve absolument l'introduction des *méthodes* allemandes pour l'*éducation scientifique* de l'esprit français, je crois que la pensée elle-même ne pourra que gagner en ne se germanisant pas. — En général, M. P. ne me semble pas toujours avoir heureusement saisi la psychologie du caractère allemand. Malgré qu'il en ait, « l'idéal de la femme » au delà du Rhin n'est certainement plus, à l'heure actuelle, « le type de la pondeuse sentimentale et pieuse » (p. 53), aussi peu qu'il est vrai que l'Allemand, « même quand il est chauvin, admire l'étranger » (p. 783). Ces jugements retardent de près d'un demi-siècle.

P. 65. — Un aussi grand amateur de statistiques exactes n'aurait pas dû af-

firmer de la reine Sophie-Dorothée qu'elle fut « toujours enceinte », alors qu'en « vingt-quatre années elle avait donné quatorze enfants au roi. »

P. 445. — La catéchisation dominicale des adultes n'est nullement d'origine piétiste; elle était partout pratiquée en Alsace, par exemple, longtemps avant que Spener y fût né.

P. 486. — Il n'est pas absolument exact de dire que les Églises protestantes d'aujourd'hui ont perdu toute leur ancienne juridiction sur les laïques. Sans parler de certaines congrégations d'Amérique, on pourrait citer à M. P. plus d'une communauté d'Allemagne où le pasteur et son conseil presbytéral exercent bel et bien une juridiction canonique sur leurs ouailles, et obligent, par exemple, la jeune fille qui a failli, à s'asseoir au *Hurenbaenklein* durant le service divin.

P. 591. — Ce n'était pas l'*évêché* d'Osnabruck qui était *alternativement* protestant et catholique, mais le *prince-évêque* ou l'*administrateur* de l'évêché, ce qui est tout autre chose.

P. 618. — Si l'Allemagne a été un « pays de foi » jusqu'au jour où elle a cessé de faire partie de l'Union latine, c'est-à-dire d'écrire en latin; si, d'autre part, « de 1565 à 1800, l'intensité de la pensée latine a été *exactement égale* à celle de la pensée allemande en Allemagne », on ne voit pas bien comment l'on peut placer le règne de Frédéric-Guillaume, « sans contestation possible », dans « le siècle de la philosophie ».

P. 670. — « Après Cook, Robinson Crusoë remplace Confucius... Mais Wolff en était encore aux Chinois. » Si M. P. avait étudié autant les physiocrates français de la fin du XVIIIe siècle que les théologiens allemands à son début, il y aurait vu que le vieux marquis de Mirabeau, le baron de Butré, M. de Pezay et *tutti quanti*, parlent encore continuellement, et avec une admiration profonde, des Chinois, à la veille de la Révolution, et qu'ils ne savent rien de *Robinson Crusoë*, qui fut publié d'ailleurs neuf ans *avant* la naissance de Cook.

P. 715. — Il aurait fallu expliquer au lecteur que les *dompelers* (ou gens plongés dans une flaque d'eau) étaient une secte anabaptiste.

P. 774. — La mention de « Charles-Philippe, électeur du Palatinat-Neubourg » pourrait faire croire qu'il y avait alors deux électeurs palatins. La branche de Neubourg ayant succédé à la branche de Simmern dès 1685, il n'y avait pas lieu de la mentionner encore ici sous son nom antérieur.

P. 775. — Quelqu'un qui ne saurait pas les origines de la tragédie sanglante de 1724, provoquée par les Jésuites de Thorn, ne comprendrait pas grand'chose aux allusions presque énigmatiques de l'auteur.

P. 814. — L'affaire des réformés d'Ober-Seebach et de Schleithal, dans le nord de l'Alsace, se rattachait à l'interprétation d'un des alinéas de l'article IV du traité de Ryswick; ce ne fut nullement la Prusse seule, mais tous les signataires protestants de ce traité de paix général et de celui d'Utrecht qui s'interposèrent auprès du gouvernement de Louis XV pour arrêter les violences dont ces pauvres gens étaient l'objet.

P. 822. — L'auteur appelle Léopold de Ranke « un des historiens les plus surfaits de l'Allemagne »; on le comparera quelque jour « à un plumitif autre-

fois célèbre et justement discrédité aujourd'hui; on l'appellera le Capefigue allemand. » M. P. est jeune encore, mais je crains fort que cette *parole ailée,* comme disent les Allemands, ne le poursuive pendant une longue et utile carrière et ne lui vaille, sinon des remords, du moins bien des ennuis. On ne la lui pardonnera pas là-bas, et de ce côté des Vosges, il ne trouvera pas, je pense, beaucoup de gens prêts à la contresigner.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Journal of the American Oriental Society, *edited by* CHARLES R. LANMAN *and* GEORGE F. MOORE. Vol. XVIII-vol. XIX, first half. — New Haven, 1897.

La Société orientale américaine fait preuve en ce moment d'une activité pleine de promesses. Dans sa dernière session annuelle (avril 1897), elle a pris une résolution particulièrement intéressante pour les lecteurs de notre *Revue*. Sur le rapport de la commission nommée l'année précédente « pour rechercher les mesures qui peuvent être prises pour encourager l'étude de l'histoire des religions, » les dispositions suivantes ont été introduites dans le règlement :

« Il y aura dans la Société une section spéciale consacrée à l'étude historique des religions, à laquelle pourront être élus d'autres membres que ceux de l'American Oriental Society. »

« Les membres de la Section pour l'étude historique des religions paieront une cotisation annuelle de 2 dollars et auront droit à un exemplaire de tous les articles imprimés rentrant dans le champ d'études de la section. »

En même temps qu'elle créait ce nouvel organe, la Société réformait son journal et décidait (avril 1896) qu'il serait dorénavant publié en fascicules semestriels, sous la direction de deux *editors*, dont l'un serait un indianiste et l'autre un sémitiste. C'est en vertu de ce nouveau règlement et sous l'*editorship* de MM. Charles Lanman et George Moore, qu'ont paru les deux fascicules de 1897. Ils sont composés de telle sorte que les lecteurs du *Journal* ne souhaiteraient rien de mieux que la continuation d'un système si brillamment inauguré. Malheureusement il semble qu'il y ait quelques appréhensions à concevoir : les procès-verbaux nous apprennent que le trésorier a proclamé l'imminence du déficit et conseillé la politique d'économies ; de plus, M. Lanman a déjà résigné ses fonctions d'éditeur et on en est encore à lui trouver un successeur. Cette circonstance est des plus regrettables, car M. Lanman est un directeur de revue d'une supériorité éprouvée. Une rapide analyse du volume publié par ses soins le montrera mieux que tous les discours.

P. 1-14. W.-W. ROCKHILL. *Tibetan Buddhist Birth-Stories.* Table des jâtakas contenus dans les vol. III et IV de la section Dulva (Vinaya) du Kanjur, et traduction de six jâtakas des vol. IV et XVI de la section Mdo (Sûtra).

P. 15-48. HANNS OERTEL. *Contributions from the Jaiminîya Brâhmana to the history of the Brâhmana literature.* L'école védique des Çâtyâyanins possédait

un brâhmana, aujourd'hui perdu, mais dont on trouve un certain nombre de fragments cités dans les Çrautasûtras d'Apastamba et de Lâtyâyana, dans le Commentaire de Çamkara sur les Vedântasûtras et dans celui de Sâyana sur le Rgveda et sur le Tândya-brâhmana. Or il se trouve que quelques uns de ces extraits correspondent, parfois mot pour mot, à des passages du Jaîmînîya-brâhmana, à tel point que Burnell se demanda, en constatant ces rapprochements, si le Jaiminîya-brâhmana ne serait pas simplement le Çatyâyana brâhmaṇa sous un autre nom. Cette hypothèse est hors de question, mais le rapport des deux brâhmanas reste à déterminer. M. Oertel, après une soigneuse confrontation, arrive à cette conclusion très prudente, qu'un rapport de filiation ne doit pas être immédiatement induit de passages identiques, car les rédacteurs des brâhmanas ont pu puiser à des sources communes collections d'itihâsas et manuels théologiques.

P. 183-201. D. Serge d'Oldenburg. *Notes on Buddhist art* (traduction de Wiener, notes de Lanman). L'identification des scènes figurées de Bharaut, du Boro-Boudour et d'Ajanta avec les récits du Jâtaka pâli et de la Jâtaka-mâlâ a fait l'objet de travaux importants, parmi lesquels il faut citer ceux de Cunningham, Rhys Davids, Minayev, Hultzsch, Warren et du Dr d'Oldenburg lui-même. C'est le résultat de ces recherches qu'on trouvera résumé dans cet article. L'introduction est une protestation très décidée contre la théorie qui voit dans les sculptures de Bharaut une illustration du Jâtaka pâli et qui en déduit hardiment l'existence du canon buddhique dès le IIIe siècle avant J.-C. Tout d'abord, remarque M. d'Oldenburg, il faut faire une distinction entre la prose et les vers des jâtakas pâlis : si on les compare aux jâtakas sanscrits, on constate une identité presque complète des parties en vers et une extrême diversité des parties en prose. En admettant même que les premières soient contemporaines du stûpa de Bharaut, on n'en peut rien conclure pour l'ensemble du canon. Mais cela même ne peut être admis. En effet, si le sculpteur avait suivi le texte pâli, il n'eût pas manqué de lui emprunter à la fois le nom et les détails de la scène qu'il voulait représenter ; or, de ce double point de vue, on constate des discordances frappantes.

Par exemple, un des bas-reliefs est intitulé *Yavamajhakiyam jâtakam* : il n'y a aucun jâtaka de ce nom dans le recueil pâli ; on rencontre seulement une scène semblable dans le *Mahâ ummagga-jâtaka*. De même l'*Uda jâtaka* de Bharaut répond au *Dabbhapuppha-jâtaka* du canon pâli. Ce qui est plus significatif encore, c'est que, dans ce même bas-relief, le sculpteur n'a pas représenté le Buddha dans son incarnation de divinité d'un arbre, tandis qu'il y a fait figurer un ermite dont le texte ne dit rien. Donc, selon toute apparence, il illustrait un texte différent. « Sans doute, il existait des livres sacrés chez les Buddhistes dès une époque très ancienne : les inscriptions et les monuments extra-littéraires le prouvent suffisamment, mais ils ne prouvent que cela. Nous n'avons aucune mention ancienne bien précise d'un canon ou de canons. Nous ne pouvons

considérer les collections de livres buddhiques qui nous sont parvenus dans les versions chinoises et tibétaines comme les *disjecta membra* d'une vieille tradition (Bühler), dans l'impossibilité où nous sommes de les comparer avec une collection complète, puisque le canon pâli, monument composite dont mainte partie est indubitablement moderne, ne peut être en bloc le vieux canon buddhique sous sa forme originale, si un tel canon a jamais existé ».

P. 203-253. Edward Vernon Arnold. *Sketch of the historical grammar of the Rig and Atharva Vedas.* Le problème chronologique qui se pose au sujet du Ṛg-Veda est double : il s'agit de déterminer : 1° la date du recueil pris en bloc; 2° l'ordre de succession des parties qui le composent. La première de ces questions est aussi éloignée que jamais d'une solution : on a dépensé, pour l'élucider, des trésors d'erudition et de dialectique, sans obtenir mieux que des vraisemblances, qui même ne frappent pas également tous les esprits. La seconde au contraire a sensiblement progressé. L'impulsion a été donnée par Bergaigne[1] et Oldenberg, qui, en découvrant les lois de formation de la saṁhitâ, ont réussi à isoler les textes interpolés. A dire vrai, ce sont là des travaux d'approche, qui ne nous mènent pas encore au cœur de la place : en effet, un hymne peut avoir été intercalé après coup dans la saṁhitâ sans être pour cela plus moderne; le diascévaste primitif a pu l'ignorer ou l'exclure. Ainsi les derniers venus ne sont pas nécessairement les derniers nés : tout au plus peuvent-ils être présumés tels; mais cette présomption doit être corroborée par d'autres caractères. Le mètre, la grammaire, le vocabulaire sont les principaux éléments dont la variation nous donne quelque prise pour fixer l'âge relatif des textes. Nous possédons déjà, dans cet ordre de recherches, plusieurs bons travaux de détail : M. Lanman a étudié les désinences *â au*, *âs âsas*, *â âni*, *ebhis ais*; M. Brunnhofer, les infinitifs en *dhyai* et *taye* ; M. Arnold, la lettre *l*. Ce dernier nous offre aujourd'hui une étude beaucoup plus vaste, qui s'étend à toutes les variations de la grammaire védique : elle a pour base un précédent mémoire[2], où M. Arnold, prenant pour principal critère le mètre et accessoirement le sujet des hymnes, distinguait dans Ṛg-Véda cinq « époques littéraires » : A. Période d'Indra ou du vers iambique. B1. Période d'Agni ou de la tristubh. B2. Période du culte de la nature C1. Période du mythe ou du folk-lore. C2. Période des charmes. Ayant ainsi disposé et étiqueté ses vitrines, l'auteur les a garnies d'hymnes ou de fragments d'hymnes : par exemple, dans l'hymne I, 84, les vers 1-9 appartiennent à A, 10-12, à B1, 13-15 à A, 16-18 à B2, 19-20 à A. Ce système représente un effort méritoire pour sortir des formules vagues dont on

1) M. Arnold, dans l'énumération qu'il donne (p. 205-210) des travaux qui ont précédé le sien, a passé sous silence le nom de Bergaigne : je préfère expliquer cette omission par un *lapsus memoriae*, quelque extraordinaire qu'il soit; tout autre motif ferait en vérité trop peu d'honneur à M. Arnold.

2) Kuhn's *Zeitschrift*, XXIV, 1896.

a dû se contenter jusqu'ici, et introduire une précision nouvelle dans la chronologie interne des hymnes : à ce titre il mérite d'être étudié avec une sympathique attention. On a de prime abord l'impression qu'il ne s'appuie pas sur des fondements bien solides. Mais, à supposer que le cadre disparaisse, les nombreux faits que M. A. y a groupés avec tant de patience et de soin resteront comme des matériaux du plus grand prix.

T. XIX, first half. — Ce fascicule, intitulé *The Whitney Memorial Meeting*, renferme le compte rendu de la séance tenue en l'honneur de Whitney par le Congrès général des Sociétés philologiques américaines, à Philadelphie, le 28 décembre 1894. La mémoire de l'illustre indianiste y a reçu un juste tribut d'hommages, tant de ses compatriotes que des savants étrangers : je signalerai particulièrement les lettres éloquentes de MM. Barth, Bréal, V. Henry et Senart. Une bibliographie complète des travaux de Whitney termine le volume.

L. Finot.

S. E. Yacoub Artin Pacha. — **Contes populaires inédits de la vallée du Nil, traduits de l'arabe parlé** (*Les littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXII). — J. Maisonneuve, 1895, in-18, 287 pages.

Le recueil publié par Artin Pacha contient vingt-deux contes qu'il a répartis un peu arbitrairement en cinq groupes, d'après l'origine ethnique qu'il leur suppose. Voici quelles sont les divisions qu'il a adoptées : 1° contes persans, indiens, etc. (Aryens de l'est) ; 2° contes européens : grecs, romains, etc. (Aryens du nord); 3° contes sémitiques : arabes, juifs, berbères, (il y a quelque hardiesse ethnographique à faire des Berbères des Sémites); 4° contes des nègres de l'Afrique (Soudan oriental); 5° contes égyptiens autochtones.

Dans une assez longue introduction, intitulée : *Étude sur les Folklores en Égypte*, Artin Pacha a tenté de justifier cette répartition des contes satiriques et merveilleux qu'il a recueillis, en ces cinq groupes distincts, on ne saurait affirmer qu'il y ait pleinement réussi. Il s'étonne que les thèmes sur lesquels conteurs et conteuses font d'infinies variations, présentent en Égypte une aussi grande diversité et il donne pour cause à cette variété légendaire qui le surprend les invasions successives qui sont venues submerger de leurs flots humains la vallée du Nil. Mais d'une part cette diversité des thèmes légendaires en un même pays, on la retrouve d'un bout du monde à l'autre, et il est en même temps à noter que ce sont les mêmes contes sous des vêtements ou des déguisements variés qui ont survécu dans les groupes ethniques les plus différents et entre lesquels vraisemblablement les rapports ont été les moins fréquents. D'autre part, les spécimens que nous donne Artin Pacha du folklore égyptien ou plutôt des contes

arabes de la vallée du Nil ne fournissent pas de cette variété des exemples bien éclatants : ils sont en effet d'une assez grande uniformeté de ton, de couleur et souvent d'affabulation, et cela non pas seulement dans l'intérieur d'un même groupe, mais dans toute l'étendue du recueil. Un groupe où l'on range pêle-mêle les Syriens, les « Mésopotamiens », les Turcs, les Persans, et qu'on désigne sous le nom de groupe des Aryens de l'est, nous paraît vraiment avoir peu d'homogénéité, et c'est voir les faits sous un angle bien particulier que de découvrir dans les contes auxquels on assigne cette provenance des traces de « manichéisme », parce que les esprits méchants y jouent un rôle important ; les qualifier de contes aryens, parce qu'on y trouve des « djinns », semble aussi un peu étrange. Faire des contes du second groupe des contes européens, parce que les animaux y tiennent une place importante, paraîtra quelque peu surprenant à ceux qui connaissent les légendes mongoles et le folklore sémitique. Le troisième groupe ne renferme guère que des apologues moraux ou des contes satiriques; ils portent l'empreinte de la civilisation musulmane, mais n'ont pas de caractère ethnique défini. Seuls les contes nègres semblent offrir un type plus net et plus caractérisé, et encore leur trouverait-on aisément des parallèles dans presque tous les folklores du monde; faire de la croyance aux *ghoules* un trait spécial de ces contes africains paraît d'ailleurs de la part d'un arabisant une conception bien déconcertante. — Les caractéristiques données des contes proprement égyptiens sont bien vagues : il serait difficile de découvrir dans les spécimens qu'Artin Pacha a mis sous nos yeux le panthéisme qu'il a cru y voir; le respect et l'amour de la femme qui l'y frappent n'y sont pas plus marqués que dans la plupart des contes orientaux, c'est vraiment assez peu, et beaucoup moins que dans certains de nos contes européens. Quant à « la critique du pouvoir constitué », elle a toujours eu droit de cité dans la littérature populaire.

Les contes, pris en eux-mêmes, nous semblent avoir un intérêt très supérieur à celui de la préface dont Artin Pacha a cru nécessaire de les faire précéder; ils sont écrits en une langue claire et savoureuse et constituent une fort utile et fort agréable contribution au folklore de l'Orient musulman.

Un grand nombre d'entre eux : I. *Les trois femmes et le kadi.* — VIII. *Un mariage au profit du mari.* — IX. *La patience.* — X. *Ne concluez jamais.* — XIV. *La malice des femmes.* — XV. *Les trois filles du marchand de fèves.* — XVI. *Le Turc jaloux et sa femme Cairotte.* — XIX. *Le kadi bien servi.* — XX. *La fille du menuisier*, sont des récits moraux, satiriques ou romanesques où les éléments merveilleux font presque complètement défaut. Le *Pot enchanté* (II) est une version très altérée de l'histoire de *Cendrillon.* Dans la *Princesse tcherkesse* (III), où se combinent des épisodes de la *Belle au bois dormant* et de l'*Oiseau bleu* (v. *Grimm's Household tales*, trad. Marg. Hunt, t. II, p. 491 et seq.), se retrouve le trait de la jeune fille qui, lorsqu'elle rit, fait luire le soleil et lorsqu'elle pleure, fait tomber la pluie et éclater la foudre : c'est un exemple de

la croyance à la puissance de l'homme sur les phénomènes atmosphériques, qu'on peut rapprocher des croyances relatives à ces personnages surnaturels qui ont sous leur domination toutes les forces de la nature ou l'une d'entre elles (v. Frazer, *Golden Bough*, I, p. 52 et seq.). La princesse *Tag-el-Agem* (IV) est une histoire du même genre, où se mêle une intention morale : c'est en même temps qu'un conte merveilleux un apologue destiné à montrer l'utilité de la discrétion et de la fidélité à sa parole. *Les quarante boucs et le bouc chevauchant sur le bouc* (V) appartiennent au type de *la Belle et de la Bête*, combinée avec une version altérée de l'histoire de l'*Amour et de Psyché* (cf. *Frosch König*, M. Hunt., *loc. cit.*, p. 1-4). Dans *Les trois fils du Sultan* (VI) des éléments, qui semblent empruntés à un conte parallèle à la *Chatte blanche*, s'unissent à des épisodes où survit le souvenir de légendes appartenant au cycle des *Swan-maiden*. Dans *Le cheval enchanté* (VII) se retrouve au début une variante très déformée du conte égyptien des *Deux Frères* (cf. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 5-32); le conte se termine par le récit d'aventures dangereuses dont le héros se tire à son honneur, grâce à l'aide de son cheval, qui est doué de pouvoirs magiques; c'est un type qui n'est point rare dans le folklore européen (cf. par ex. F.-M. Luzel, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, p. 101-112-149); les animaux secourables apparaissent d'ailleurs dans un très grand nombre de contes orientaux et spécialement dans ceux qui sont d'origine indienne. Dans *Un brave* (XI), est raconté le dévouement d'un héros qui a délivré les habitants d'un village du voisinage terrible d'un monstre cannibale; les histoires de lutte contre les monstres et les ogres constituent pour les conteurs de toutes ces races un thème favori et on ne pourrait vraiment faire à bon droit de pareils récits l'apanage spécial du folklore soudanais; des légendes comme celles d'Héraklès ou de Thésée fourniraient les éléments de répliques trop faciles. Le conte intitulé *Frère et Sœur* (XII) a plus d'originalité; il s'agit des aventures d'un petit garçon et de sa sœur aînée qui à travers mille dangers où les jettent la brutalité, la fantaisie sans frein et l'obstination de l'enfant en arrivent à conquérir la puissance et la richesse: les éléments merveilleux à relever dans ce récit sont : 1° l'intervention d'un oiseau gigantesque qui emporte au loin dans les airs le héros et l'héroïne; 2° la mise à mort par le jeune garçon d'une ghoule dont le corps obstruait la voie aux rayons du soleil et plongeait tout un royaume dans l'obscurité. Dans *Foni et Fotia* (XIII), apparaît la croyance à la possibilité de la transformation d'êtres humains en animaux par des artifices magiques; Folia est changé en lion et Foni en ourse; ils recueillent et élèvent un enfant qui se trouve être le fils d'un roi, que sa tante avait tenté traîtreusement de faire mourir, pour se garder tout entier l'amour de son frère et qu'elle avait fait conduire et abandonner dans la forêt. Le roi reconnaissant réussit, avec l'aide d'un sorcier puissant, à désenchanter le lion et l'ours qui ont pris soin de son enfant. Le conte d'*El Said-Aly* (XXI) est l'histoire d'un voyage en un pays merveilleux qui semble être le pays des morts : des

épisodes s'y mêlent qui sont empruntés à une variante d'*Aladin et la Lampe merveilleuse*; c'est un des nombreux exemplaires de ce type, qui partout se retrouve, du conte à talisman. Dans *El-Schater-Mohammed* (XVII), on peut reconnaître une variante du conte de la *Princesse Belle-Étoile* : il s'y mêle des traits qui paraissent empruntés à l'un de ces récits légendaires où des épreuves multiples sont imposées au héros par un souverain jaloux et dont les contes qui appartiennent au cycle de la *Princesse au Cheveux d'or* fournissent un bon exemple.

Tous ces contes sont, pour prendre la classification de Hartland, des *märchen*, des récits faits pour distraire et amuser, et non des *sagas*, c'est-à-dire des légendes où survit l'image d'un événement réel ou mythique, mais à l'existence duquel croit le conteur ou ont cru du moins ceux de la bouche desquels ils l'ont apprises. Les éléments merveilleux y sont en petit nombre, mais les plus essentielles peut-être des croyances primitives s'y retrouvent : la croyance à la magie, à la communauté de nature entre l'homme et les animaux et aux pouvoirs surnaturels dont ils sont investis, la croyance aux talismans et aux monstres, doués d'une puissance dont on ne peut triompher que par des pratiques de sorcellerie, etc. La valeur littéraire de ces récits est supérieure cependant à leur valeur mythologique et ils intéressent plus encore l'histoire littéraire et la psychologie ethnique que l'histoire des religions. — Il faut louer en tous cas Artin Pacha de les avoir recueillis et publiés et surtout traduits en un français aussi élégant et aussi clair. C'est du reste un don commun à nombre d'Arméniens que d'écrire excellemment en notre langue.

L. Marillier.

G. Georgeakis et L. Pineau. — **Le folk-lore de Lesbos** (*Les litteratures populaires de toutes les nations*, t. XXXI). — J. Maisonneuve, 1894, in-8, xx-372 pages.

Les matériaux de ce livre ont été réunis par M. Georgeakis. A M. L. Pineau revient le mérite de l'avoir déterminé à entreprendre cette intéressante collection de contes, de chansons et de traditions diverses, qu'il l'a du reste aidé à classer et à mettre en français ; il a ajouté une préface de très littéraire allure et quelques notes comparatives à ce précieux recueil de la littérature orale et du folklore de l'île de Mételin. Peut-être pourrait-on reprocher à M. Pineau de nous avoir dans ses notes donné trop ou trop peu : il fallait se limiter aux parallèles que fournissent les contes et les chants populaires de la Grèce moderne ou tenter de donner, pour chacune des pièces du recueil, les principales variantes du thème mythologique, légendaire ou poétique qu'elle renferme; on aurait pu se borner aux versions européennes et orientales, ou indiquer dans son commentaire tous les épisodes et les traits analogues, toutes les affabulations pareilles tout au moins, qu'aurait permis de réunir le dépouillement des grandes collec-

tions de contes des peuples non civilisés et spécialement de la Polynésie, de l'Afrique et de l'Amérique du Nord. Mais il est très long et très pénible de recueillir les matériaux d'un pareil commentaire comparatif, et on a quelque peine d'autre part à ne pas faire usage des indications intéressantes et utiles, prises un peu et, partout il faut le dire, un peu au hasard, qu'on a réussi à réunir ; on trouve que la mention de certaines versions parallèles éclaire la signification du conte et en marque plus nettement la portée, et on se laisse glisser sur une pente où il est fort difficile de se retenir, j'en sais, par expérience, quelque chose. Après tout, le mal ne serait pas très grand à être très fragmentaire et incomplet en ses notes et références, si le fait que nulle indication de variantes n'est donnée pour certains contes ne pouvait amener à penser qu'il n'en existe pas, ce qui serait, en bien des cas, de tous points inexact.

L'ouvrage de MM. Georgeakis et Pineau comprend trois grandes divisions : A. *Contes*. B. *Chansons*. C. *Proverbes et devinettes*; *usages et coutumes* ; *superstitions* ; « *miettes* » *de folk-lore*.

Les contes sont à leur tour subdivisés en : *a*, *Contes merveilleux et féeries*; *b*, *Contes d'animaux* ; *c*, *Contes énigmatiques* (c'est-à-dire où toute l'intrigue a pour ressort essentiel la solution d'une ou plusieurs énigmes ; *d*, *Contes satiriques* ; *e*, *Contes et récits divers*, (ils ont aussi pour la plupart un tour ironique). De ces cinq groupes de récits légendaires, le seul qui présente pour l'histoire des religions un réel intérêt, c'est le premier, c'est le seul en effet où apparaissent des épisodes qui trouvent dans plusieurs cycles mythologiques ou à demi-mythologiques d'exacts parallèles et ont probablement dans certaines *sagas* divines ou héroïques leur véritable origine. Voici la liste de ces contes. — I. *La fille du Nain*, c'est un récit qui appartient au cycle des *Swanmaiden*, mais les épisodes principaux du conte lesbien divergent singulièrement de ceux des formes typiques et il semble qu'il se soit fait un mélange intime dans cette courte histoire entre des éléments d'origine diverse, et dont certains proviennent vraisemblablement d'un de ces contes à épreuves si répandus dans le folk-lore européen et oriental. Au début du récit se retrouve ce procédé de la désignation de la personne que l'on doit épouser par une flèche lancée au hasard et qui retombe sur la maison du futur époux ou de la future épouse (cf. dans les *Contes populaires de la vallée du Nil* recueillis par Artin Pacha. *Les trois fils du Sultan* et aussi *Les quarante boucs et le bouc chevauchant sur un bouc*). On peut aussi rapprocher de ce conte ceux qui appartiennent au type de la *Chatte blanche*.

II. *Les Monts des Cailloux*. Autre version de la légende des Femmes cygnes, mais beaucoup moins divergente que la précédente des types habituels. L'épisode de la convocation des oiseaux a trouvé accueil dans le récit. Les Monts des Cailloux tiennent ici la place du pays du ciel. — III. *Le fils de la veuve*. Récit altéré de la conquête de la Toison d'or, où se mêlent les fragments d'un conte à épreuves. — IV. *Les trois fils du pêcheur*, conte à talismans, où interviennent des poissons secourables et reconnaissants. — V. *Le berger et la laie*. Lutte

dun héros et d'un monstre où il semble avoir survécu un ressouvenir très altéré de la légende du *Corps sans âme*. — VI. *Les pommes d'or*, variante de la légende de Persée. — VII. *Les trois fils du roi*. Autre variante du même thème. — VIII. *Le langage des animaux*. Histoire d'un poisson reconnaissant qui donne à un jeune homme une pierre qui a la propriété de faire comprendre à qui la met dans sa bouche ce que se disent les bêtes. IX — *Les deux frères*. Conte à talisman (le moulin qui moud des écus). L'épisode s'y retrouve de l'écoulement surnaturel du temps dans l'autre monde. — X. *Le miroir de la magicienne*. Conte complexe où se combine avec l'histoire de la *Belle au bois dormant*, celle de la haine d'une marâtre contre sa belle-fille qui rappelle par certains traits le thème, dont il existe tant de variantes diverses, de la *Princesse Belle-Étoile et de ses frères*. — XI, *Jean-Cerf*. Histoire de l'enfant prédestiné que le roi son père arrache des entrailles de sa mère qu'il soupçonne d'adultère et expose dans la forêt pour le faire périr, mais qui, nourri par une brebis, réussit, à travers mille aventures merveilleuses, à monter sur le trône auquel sa royale naissance le vouait dès longtemps. Les épisodes du cheval secourable et de la vierge qu'il faut conquérir de vive force comme la Brunhild scandinave y figurent. — XII. *L'Andromène et les démons*. Histoire populaire et locale d'une femme qui se mêle à une ronde nocturne de démons et qui réussit à leur prendre des pièces d'or. Il semble que c'est à sa nudité complète qu'elle doive de s'être impunément mêlée à eux. — XIII. *Les quarante frères*. Autre variante de la légende de Persée où apparaît nettement le ressouvenir de la Gorgone.

Les chansons se divisent en : *a*, *Berceuses*; *b*, *Chansons de danse*; *c*, *Chansons de clephtes*; *d*, *Chansons d'amour*, (ce sont de beaucoup les plus nombreuses); *e*, *Chansons nuptiales*; *f*, *Chants funèbres*; *g*, *Chansons diverses*. Dans le n° III de ce dernier groupe, (*La mère qui avait deux enfants*), on peut relever une allusion au déluge; le n° XI, (*Le mort qui va chercher sa sœur*), est une variante de la Ballade de Lénore; le n° XII (*La chanson de Saint-Georges*), une très curieuse version de la légende de Persée. La section *h* renferme les chants traditionnellement chantés aux diverses époques de l'année : la veille du Jour de l'An, la veille de l'Épiphanie, le Carnaval, le Vendredi-Saint.

Dans la troisième partie figurent à la suite des proverbes et des devinettes les usages et les coutumes du Jour de l'An, du Carnaval, du Carême, du Jeudi-Saint, du Vendredi-Saint, de Pâques, du premier mai, de l'Ascension, de la fête des Présages (veille de la Saint-Jean), de la Saint-Jean, des Δρόμματα (26 juillet-5 août), de la moisson et de Noël.

Les rites magiques et en particulier les rites fécondateurs du premier mai et de la Saint-Jean et les pratiques de divination dont usent les jeunes filles (p. 304-8), sont tout spécialement intéressants. Viennent ensuite les coutumes de mariage et d'enterrement, les usages relatifs aux cairns funéraires en l'honneur des assassinés ('Ανατεματιστριαι) et aux assemblées, les superstitions qui se rapportent aux femmes, aux enfants, aux diverses parties du corps, à cer-

tains oiseaux (l'hirondelle, le pinson, la grue, la chouette, le coucou, la huppe, le chat-huant, etc.), à quelques animaux comme la chauve-souris, le chat, le lièvre, l'écureuil, le chien, le serpent, le grillon, etc. Il semble que le serpent soit considéré comme une sorte de génie domestique.

Les superstitions relatives au temps, les croyances qui ont trait au mauvais œil, aux lieux hantés par les fées, aux pratiques d'enchantement et aux préservatifs contre les sorciers, aux philtres d'amour, à la médecine populaire et surnaturelle, à certains monstres à demi-humains qui emplissent les villages au moment où l'on tue les porcs, aux broucolaques (vampires), viennent compléter cette intéressante collection de documents sur la vie et la pensée des Grecs de Mételin que termine un ensemble de curieux renseignements, groupés sous le nom de « miettes » de folk-lore, sur les présages, les pratiques de préservation, les actes à éviter, (ne regarder personne par exemple quand on vient d'apercevoir la nouvelle lune), les formules fécondatrices, etc.

Le volume de MM. Georgeakis et Pineau constitue un des meilleurs et plus intéressants recueils de matériaux qui aient paru depuis plusieurs années. Il faut féliciter M. Pineau d'avoir su tirer aussi bien parti des documents abondants que le zèle et l'habileté de M. Georgeakis avaient mis à sa disposition et on doit souhaiter qu'une réédition enrichie de nouveaux contes et de la description d'autres usages paraisse bientôt de cet élégant et précieux petit volume qui fait honneur à la collection Maisonneuve.

L. Marillier.

Friso. — **Filosofia morale.** — Hoepli, Milan, 1893.

Il y a un certain nombre de choses à recueillir dans le livre, historique et dogmatique, de Friso, pour qui s'occupe des rapports de la religion et de la philosophie. Sur les vingt-six chapitres qu'il contient, trois traitent du christianisme. C'est une idée heureuse de lui avoir fait une place dans une histoire de la philosophie morale. D'abord M. Friso (ch. XIII) parle de Jésus qui fut « le cœur » et de Paul qui fut « l'esprit » ; des persécutions, de Constantin et de l Église chrétienne, des Pères apologistes et dogmatiques, des Pères latins. Puis il passe à la morale chrétienne (ch. XIV) : Celui qui considère, dit-il, le christianisme comme un fait tout à fait nouveau et sans précédents, doit, pour l'expliquer, recourir au surnaturel, au miracle; mais celui qui connaît les philosophes grecs, surtout Platon, les Stoïciens et les Néoplatoniciens, qui a vu le monde antique s'avancer lentement vers cet ordre d'idées et de sentiments dont se compose le christianisme, y trouve un fait naturel, un produit de la plénitude des temps (*e portato dalla pienezza dei tempi*, p. 122). En outre, le système chrétien s'est élaboré pendant quatre siècles : à regarder la morale évangélique, on n'aurait qu'à louer; à considérer le dogmatisme de la Patristique, il y aurait trop à blâmer. Le christianisme se présente comme une morale, il se convertit

en un système éthico-religieux pour finir en une église. La morale est pure et désintéressée ; la bonté de l'Évangile est comparable à la bonne volonté de Kant ; le système fait des concessions au monde et à la faiblesse humaine ; pour devenir une église, il a accepté des transactions qui l'ont mutilé. La morale chrétienne a un double inconvénient : elle pose le devoir comme fondement ; elle le définit d'une façon vague et arbitraire. Devenue un système pratique au moyen âge elle fondera, sur le devoir posé ainsi arbitrairement, la constitution civile et politique, tandis que les temps modernes invoqueront le principe opposé, le principe romain ou l'idée du droit. L'Évangile consacre définitivement la charité, mais il oublie la justice. Le monde classique a ses sages, héros de la pensée ; le monde chrétien a ses saints, héros du sentiment. Une idée nouvelle entre dans l'histoire : on distingue la cité terrestre et le royaume de Dieu. Athénagore, Lactance, plus explicitement Tertullien, réclament l'absolue liberté de conscience et soulèvent une question ignorée du monde antique, mais qui ne pouvait pas ne pas naître, étant donnée la distinction de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel. Mais l'Église triomphante oublia ces réclamations : saint Augustin, changeant lui-même d'avis, dit très nettement que c'est un bien pour les hérétiques d'être contraints à changer de foi. L'intolérance avait déjà immolé Hypatie ; il était réservé aux temps modernes de conquérir la liberté religieuse.

La foi imposée sous peine de la damnation éternelle est une énormité. Au début il n'y a pas de dogme. Sous l'influence de la philosophie grecque, la théologie prend naissance. Pour combattre les gnostiques, les Pères élaborent les dogmes : 1° Jésus, homme-Dieu ; 2° Dieu un en trois personnes ; 3° péché originel lié à la rédemption ; 4° grâce ; 5° nécessité d'appartenir à la religion chrétienne, d'être baptisé et d'avoir la ferme volonté d'opérer le bien. En outre si l'on prend les Écritures pour prouver les dogmes et comme critérium de la vérité, il faut interpréter les allégories qu'elles renferment. Donc il faut une autorité temporelle qui fasse valoir les décisions des conciles ou admettre le recours au pape. Fatalement l'Église chrétienne s'avance vers le dogme de l'infaillibilité papale.

L'Orient crée la théologie, l'Occident l'anthropologie et l'Église ; l'Orient spéculatif s'occupe toujours de Dieu ; l'Occident, utilitaire et pratique, de l'homme et de la terre ; le premier produit les dogmes sur Dieu, alimente les sectes et l'hérésie ; le second construit des systèmes pour dominer les âmes et crée l'Église catholique, la papauté et la théocratie. L'idéal, c'est le saint ; le monde et la chair sont les ennemis. De là l'ascétisme, le célibat, le monachisme. Mais l'homme a perdu la force de faire le bien. Dieu le rachète et la grâce est gratuite, d'où la doctrine de la prédestination et le rôle du prêtre directeur de conscience. Saint Augustin devient l'inspirateur du monde chrétien (*l'Augustinismo resterà... il codice del mondo cristiano*).

Au moyen âge le christianisme, qui avait conquis l'empire, s'empare des

barbares qu'il convertit (cf. *Rev. ph.*, 1er janvier 1896). Il exerce contre la sagesse antique des représailles féroces (p. 141) et va jusqu'à nier les antipodes en disant avec saint Augustin que l'Ecriture ne nomme pas cette race d'hommes parmi les descendants d'Adam, avec Lactance, qu'ils devraient se tenir la tête en bas. La Renaissance (ch XVI) s'insurge contre la tyrannie théocratique ; elle établit la distinction célèbre : *intus ut libet, foris ut moris est* ; elle fait, par la science, table rase du passé récent. Le frère, ascète ou mystique, est remplacé par le navigateur que rien ne lasse, par le commerçant, le banquier. Les livres, dans les Universités, étaient rares et coûteux, la lecture orale et scolastique était presque la seule forme de l'enseignement. L'imprimerie, en multipliant les livres, les met à la portée des laïques et diminue l'importance des Universités. Le moyen âge avait vu le mal dans la nature : la nature redevient à la Renaissance l'*alma parens* et l'esprit populaire en Italie est profondément épicurien (p. 174).

Notons enfin, dans le livre de M. Friso, un rapprochement entre les théories de Lessing et celles de l'Évangile éternel (p. 270).

F. PICAVET.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAISME BIBLIQUE

Le Muséon, Revue internationale (Louvain, Istas).

F. de Moor. *Les Juifs captifs dans l'empire chaldéen*, 1896, p. 19-26, 153, 174, 233-247, 321-344. — L'auteur de ces articles admet la parfaite historicité du livre de *Daniel*, les parties apocryphes y comprises. Il part de là pour présenter la fin du nouvel empire chaldéen sous un jour passablement différent de celui qui est généralement admis par les historiens modernes. Les faits les plus importants qu'il prétend établir sont les suivants : la chute définitive de Babylone eut lieu, non pas sous le règne de Nabunaid, mais sous celui de Balthazar; le véritable vainqueur de Babylone fut, non pas Cyrus en personne, mais Gubaru, son général; celui-ci, après avoir fait prisonnier Nabunaid et pris la ville de Borsippa, se rendit maître d'une grande partie de Babylone, mais se trouva arrêté, durant plusieurs mois, devant le quartier des palais, où s'était enfermé, avec les troupes de son parti, Balthasar, fils de Nabunaid, en révolte contre son père; Cyrus, qui vint à Babylone au mois d'octobre 539, établit Gubaru gouverneur de la ville, en lui laissant le soin de s'emparer du quartier des palais, et alla rejoindre ensuite sa seconde armée, occupée au siège de Suse; selon le prophète Daniel, contemporain et témoin oculaire des événements, le général de Cyrus parvint à s'acquitter de sa tâche principale, une nuit que Balthasar se livrait à une véritable orgie, avec les grands personnages de son royaume; après ce haut fait, Gubaru, porteur du trésor royal, se rendit auprès de son maître, qui venait de prendre la ville de Suse; pendant son absence, Cambyse, fils de Cyrus, gouverna Babylone, en qualité de vice-roi; Gubaru revint bientôt de Suse à Babylone, investi par Cyrus du titre de roi des Chaldéens; dans le livre de *Daniel*, il porte le titre de Darius le Mède; il ne régna que de la fin de l'an 538 jusqu'au commencement de l'an 536; le prophète Daniel, d'abord l'un de ses principaux conseillers et ensuite son premier ministre, fut jeté, sous son règne, dans la fosse aux lions, comme il nous le raconte lui-même; après la mort de Darius le Mède, Cambyse fut réintégré dans les fonctions de vice-roi de Babylone; après la reunion, sous le sceptre unique de Cyrus, des deux parties de la monarchie, Daniel resta, au moins jusqu'en 534, en possession de la haute position qu'il avait occupée sous Darius; il avait alors atteint l'âge de

quatre-vingt-sept ans; il est hautement probable qu'il fut l'inspirateur, voir même le rédacteur, de l'édit de Cyrus qui permit aux Juifs de retourner dans leur patrie.

Theologisch Tijdschrift (Leiden, Van Doesburgh).

Van Doorninck. *Tekstkritische Studiën*, 1896, p. 156-167. —L'auteur analyse d'abord *Genèse* XX et XXI, 22-34, et arrive à la conclusion que ces deux morceaux sont des compilations d'éléments de quatre provenances différentes. A cette analyse il ajoute un appendice, se rapportant à une étude sur la légende de Samson parue en 1894 dans la *Tijdschrift*. Il cherche à y compléter et corriger en partie les résultats auxquels il s'était arrêté précédemment.

H. van Gilse. *Psalm* LXXXIV, 1896. P. 455-468. — Le professeur Cheyne ayant émis l'opinion que ce psaume a subi des altérations dans sa première partie, l'auteur en a étudié de plus près tout le contenu. Il est ainsi arrivé à la conviction que les altérations sont plus nombreuses que M. Cheyne ne l'avait pensé. Il soutient que les versets 6-10 sont une interpolation; que le reste du psaume, v. 1-5 et 11-13, forme une suite naturelle et fut composé au moment où le second temple de Jérusalem allait être achevé; que l'interpolation ne fut faite que sous le règne de l'Asmonéen Simon, auquel il est fait allusion, mais qu'elle a été empruntée, du moins en partie, à un psaume plus ancien.

W. H. Kosters. *Het tijdvak van Israëls herstel*, 1896, p. 489-504. — Dans le tome XXXIII de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 353 ss., il a déjà été question de la thèse soutenue par M. Kosters sur le retour des Juifs captifs, qui n'aurait eu lieu qu'à l'époque de Néhémie, et non sous Cyrus. Comme M. Elhorst a critiqué les vues de M. Kosters, celui-ci répond dans cet article à son contradicteur. Ce dernier ayant prétendu que le texte d'*Esd.* III, 8-13, racontant la pose des fondements du second temple de Jérusalem, trouve une confirmation dans *Ag.* II, 18 et *Zach.* VIII, 9, M. Kosters cherche à démontrer le contraire. Il soutient que son critique a tort de vouloir trouver chez Agée et Zacharie des preuves que tous les Juifs captifs étaient dès lors libres de revenir de la Babylonie. Il repousse comme mal fondées les observations qui lui ont été opposées touchant son interprétation d'*Esd.* V, I-VI, 15. Après cela, il prend l'offensive et met à nu les faiblesses du point de vue de M. Elhorst. — Ceux qui désirent approfondir davantage ce sujet si intéressant, mais actuellement très controversé, trouveront un guide excellent dans l'ouvrage de M. Ed. Mayer, paru récemment et intitulé : *Entstehung des Judenthums*.

W. Brandt. *Israël in een egyptischen text van circa* 1200 *vor Chr.*, 1896, p. 505-512. — Cet article se rapporte à l'inscription déjà mentionnée dans le tome XXXV de la *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 271 s. D'après M. Brandt, cette inscription nous apprend simplement que le roi égyptien Merneptah, dans une campagne contre la Palestine, a entre autres fait subir une défaite à Israël, mais sans que nous apprenions si celui-ci était déjà établi dans le pays de

Canaan ; il ne se trouvait peut-être encore que dans le désert, au sud de ce pays. De même cette inscription ne nous fournit aucun renseignement sur l'exode des enfants d'Israël ou sur leur séjour en Égypte.

W. H. Kosters. *Deutero-en Trito-Jezaja*, 1896, p. 577-623. — On sait que l'ancienne école critique, après avoir établi l'inauthenticité d'*Es.* XL-LXVI, a longtemps attribué tous ces chapitres à un seul et même prophète inconnu, ayant écrit vers la fin de l'exil et appelé par les savants le second Ésaïe ou Deutéro-Ésaïe. Mais de nos jours on a fait un pas de plus et distingué, dans ce document, une série de chapitres qui paraissent être de provenance post-exilienne et d'une autre main que le reste de l'ouvrage ; ce sont plus particulièrement les chapitres LVI-LXVI. L'auteur de cette partie récente est appelé par certains critiques Trito-Ésaïe. M. Kosters, partageant ce point de vue, se demande si *Es.* XL-LV forme un seul tout, provenant d'un même auteur. Sa réponse est négative. Il détache de ce groupe LII-LII, 12 et LIV s., auxquels il attribue une origine palestinienne et dont il déclare qu'ils furent écrits par une autre main que les chapitres XL-XLVIII, composés en exil. Mais, d'après lui, ces deux parties furent bientôt combinées ensemble et complétées, après la réforme d'Esdras, par les textes où il est question du Serviteur de Jahvé et qui ont encore une autre provenance. Ces textes sont : XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 et peut-être 10 ; LII, 13-LIII, 12. Kosters distingue entre le dernier et les autres de ces passages. Il pense que les trois premiers furent écrits avant la réforme d'Esdras, et le quatrième seulement après, par une main différente. Le reste du livre d'*Ésaïe*, LVI-LXVI, paraît être un peu plus jeune que tout le groupe de morceaux précédent. Tandis que M. Duhm voit ici un seul tout, M. Kosters y distingue, avec M. Cheyne, des textes d'origine diverse. Mais il ne croit pas, comme ce dernier, qu'aucune partie importante de ces chapitres soit d'une date plus récente que l'époque d'Esdras. Il en conclut qu'on peut y puiser des renseignements précieux sur l'état de la communauté juive entre la construction du second temple et cette époque, et il constate qu'ils ne supposent pas le retour des exilés sous le règne de Cyrus, mais plutôt le contraire.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

Gottfried Schmidt. *Die beiden Syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches*, 1897, p. 1-47. — Ces pages ne sont que la première partie d'un travail sur le sujet indiqué. Michaelis a cherché à prouver, en 1778, que le texte syriaque ordinaire du premier livre des *Maccabées* avait été traduit sur l'original hébreu et possédait autant de valeur que la version grecque. Dès le dernier siècle, il fut contredit par différents savants et surtout par Trendelenburg, qui démontra que le texte syriaque n'est qu'une traduction de celui de la Bible grecque. Notre auteur compare les deux pour établir la valeur de chacun. Et, comme l'édition récente de Milan de la Peschito (1876-1883) a mis au jour, pour le livre en question, un nouveau texte syriaque qui, de I, 1-XIV, 25, diffère sensiblement de la

version ordinaire, il va également prendre en considération cette nouvelle version, qu'il appelle S², pour la distinguer de l'autre, qu'il désigne par S¹. Les pages que nous avons sous les yeux ne s'occupent que de celle-ci. Elles s'appliquent à montrer quels manuscrits grecs ont été mis à profit par le traducteur de S¹ et dans quelle mesure la traduction est fidèle.

B. Jacob. *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen.* 1897, p. 48-80. — Sous le même titre, l'auteur a déjà fait paraître, dans le même recueil, une longue étude roulant sur le mot *sélah*, qui revient souvent dans les Psaumes (Voy. *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXV, p. 270 s.). Le nouvel article a pour principal objet le terme hébreu *lehazkir*, qui figure en tête des Psaumes 38 et 70. Autrefois on traduisait généralement ce terme par *ad commemorandum*, c'est-à-dire pour rappeler le suppliant au souvenir de Dieu. De nos jours a prévalu la traduction *pour l'offrande.* M. Jacob rejette chacune de ces traductions et se livre à de longues considérations pour établir qu'il faut traduire *pour confesser*. Cela veut dire : pour confesser son péché, dans la maladie et l'affliction, au moment d'offrir un sacrifice. Un appendice est consacré à fixer le sens exact d'une série d'autres termes hébreux qui dérivent de la même racine que *lehazkir*.

Richard Kraetzschmar. *Der Mythus von Sodoms Ende*, 1897, p. 81-92. — D'après ces pages, *Gen.* XVIII, I-XIX, 28 est une compilation empruntée à deux sources principales. De l'une de ces sources proviennent les textes suivants : XVIII, 1*a*, 3, 9-15, 17-19, 20 s., 22*b*-33*a*, XIX, 17, 19-22, 23-26, 27 ; de l'autre, les textes que voici : XVIII, 1*b*, 2, 4-8, 16, 22*a*, 23*b*, XIX, 1-13, 18, 14-16, 28. Les uns et les autres se rattachent à la couche jahviste du Pentateuque et renferment des éléments plus vieux. De ces éléments notre auteur croit pouvoir conclure que le mythe primitif de la destruction de Sodome était d'origine cananéenne, comme d'autres mythes bibliques, et que les anthropomorphismes que nous y constatons sont dus à cette influence païenne. Dans notre mythe ne figurait d'abord ni Lot, ni Abraham, ni Jahvé. M. Kraetzschmar s'efforce d'indiquer toutes les phases par lesquelles notre récit a passé avant d'aboutir à la forme actuelle. Suivant lui, nous trouvons ici une nouvelle preuve que les anciennes sources de l'Hexateuque ont été grandement retravaillées avant d'entrer dans la composition de ce corps d'ouvrage.

B. Jacob. *Zu Psalm 12, 7*, 1897, p. 93-96. — Ces quelques pages renferment une interprétation du texte indiqué.

Georg Beer. *Textkritische Studien zum Buche Hiob.* 1897, p. 97-122. — Cette étude est la continuation de celle qui est mentionnée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, p. 271. Elle embrasse le livre de *Job*, depuis le chapitre XIV jusqu'au chapitre XXX. Elle sera suivie d'autres études sur le même sujet, où seront contenues les conclusions de ce long travail.

E. Nestle. *Zum Prolog des Ecclesiasticus* 1897, p. 123 et 124. — M. Nestle communique ici un passage du prologue de l'*Ecclésiastique* qui est étranger au

texte grec, mais qui figure dans une traduction allemande de 1466 et qui paraît être une traduction d'un texte latin plus ancien.

Ludwig A. Rosenthal. *Nochmals der Vergleich Ester, Joseph-Daniel.* 1897, p. 125-128. — Ces pages ont pour but de corroborer et de compléter un article sur le même sujet, mentionné dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, p. 269.

L. Techen. *Syrisch-Hebræisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita.* 1897, p. 129-171. — Cet article renferme la première partie d'un glossaire sur le Psautier fait d'après le *Codex Ambrosianus* publié par E. Nestle en 1879. Le texte est comparé avec le *Psalterium Syriacum Erpeus* qu'a fait paraître M. Dathe.

Ed. König. *Die formell-genetische Wechselbeziehung der beiden Wörter Jahwehund Jahu.* 1897, p. 172-179. — M. Grimme ayant soutenu, dans un ouvrage paru en 1896, que Jahvé est un pluriel collectif qui dérive de Jahou, l'auteur le conteste et soutient que Jahvé fut au contraire transformé par l'usage en Jahou.

Th. Nöldeke. *Tsalmavethet Tsélem.* 1897, p. 183-187. — Les anciennes traductions rendent généralement le terme hébreu *tsalmaveth* par *ombre de la mort.* De nos jours on a prétendu qu'il faut le prononcer *tsalmouth* et le faire dériver de la racine *tsélem, être obscur.* M. Nöldeke combat cette innovation et soutient que la prononciation et la traduction anciennes sont seules correctes.

P. Leander. *Einige Bemerkungen zur Quellenscheidung der Josephsgeschichte.* 1897, p. 195-198. — Les observations critiques de ces pages doivent mettre en lumière les divers éléments qu'on peut découvrir dans *Gen.* XLI, 33-36, XLV, 2*b*, XLVIII, 8-22, XLIX, 1*a*.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

W. Staerk. *Die Gottlosen in den Psalmen. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte.* 1897, p. 449-488. — L'auteur part de la conviction, non seulement que la plupart des Psaumes sont d'origine post-exilienne, mais encore que nous y trouvons, mieux que dans tout autre document biblique de la même période, l'expression de la foi de la communauté juive de ce temps. D'après lui, l'opposition entre le fidèle et l'impie, le juste et le méchant, est le thème favori des Psaumes, mais on y trouve bien plus l'affirmation de ce qui n'est pas juste que celle de ce qui est positivement juste. Les fidèles qui y parlent font le plus ressortir qu'ils ne veulent pas se conduire commes le impies. Les méchants ou impies sont tantôt les Juifs infidèles et tantôt les païens. M. Staerk, après avoir successivement étudié les Psaumes qui se plaignent et des païens et des Juifs impies, arrive à la conclusion que nulle part l'accent n'est mis sur le côté théorique de la religion, sur le dogme, comme nous dirions aujourd'hui; mais toujours sur le côté pratique. Ainsi la différence religieuse entre les Juifs et les païens n'est pas mise en relief. Les païens ne sont pas blâmés d'être des païens, de

professer une religion erronée. Ce qu'on leur reproche, c'est leur orgueil, leur dureté, leur haine, leur ruse, leur méchanceté, leurs blasphèmes, leur oppression, leur violence, leurs faux témoignages, leur opposition contre Jahvé et ses fidèles, leur joie de voir l'état misérable de ces derniers, etc. De même les plaintes qui s'exhalent contre les Juifs impies présentent ceux-ci avant tout comme de riches oppresseurs. On leur reproche de nier l'existence de Dieu, non pas dans un sens transcendant, mais en ce qu'ils soutiennent que Dieu ne se soucie pas des hommes et ne fait aucune différence entre les justes et les méchants. Eux aussi se rendent principalement coupables par leur esprit hautain, qui se moque de Dieu et des hommes, par leur confiance dans le pouvoir et la richesse, par leur violence, par leurs trangressions des règles de la vie morale et sociale : leur ruse, leur mensonge, leurs calomnies, leurs projets sanguinaires, leurs fraudes dans le commerce, leurs duperies devant les tribunaux, etc. Et le mobile de leur conduite est la cupidité. L'opposition ou la lutte qui se présente donc partout dans les Psaumes, c'est celle qui existe entre les principes de la vie morale et le vil égoïsme. On peut en conclure que la piété juive après l'exil n'accordait pas l'importance majeure à la foi, mais à la vie morale et sociale.

C. Piepenbring.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs au christianisme antique
(analysé par M. *Jean Réville*).

Christianisme moderne : Réédition de la *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, p. 155.

Folk-lore : Ch. Joret, Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge, p. 150; Goblet d'Alviella, Moulins à prières, roues magiques et circumambulation, p. 154; P. Sebillot, Petite Légende dorée de la Basse-Bretagne, p. 297; Cornish, Légendes animales et présages tirés des animaux, p. 305.

Nouvelles diverses : Nouvelles acquisitions du Musée Guimet, p. 296.

Le Gérant : E. Leroux.



ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN, 4, RUE GARNIER.